انتشارات دانشگاه تهران
۲۲۴

الهیّات

تألیف

محمد حسین فاضل تونی
استاد دانشگاه

۱۳۳۳

انتشارات دانشگاه تهران

۲۲۴

الهیّات

تألیف

محمدحسین فاضل تونی

استاد دانشگاه

مهرماه ۱۳۳۳

تهران — چاپخانهٔ دانشگاه

بها : ۳۵ ریال

مقدمه

پس از حمد و سپاس حکیم علی‌الاطلاق ، این مجموعهٔ مختصر شامل زبده و نقاوهٔ فلسفهٔ الهی و حاوی امهات مسائل این رشته است و با عباراتی ساده و الفاظی مأنوس بیان شده تا طالبان حکمت قدیم و شیفتگان مباحث الهی را بخلاصهٔ این فن آشنا سازد .

مؤلف هم از عنفوان جوانی بفلسفه ــ خاصه بمباحث الهیات ــ شوقی زایدالوصف داشت و آنی از تلمذ نزد اساتید این فن چون مرحوم **جهانگیرخان قشقائی** (در اصفهان) و آخوند **آقامیرزاهاشم اشکوری** (در طهران) غفلت نمیکرد و از همان اوان تا این زمان نسبت بجمع آوری کتب حکمت و مطالعه و تحشیه آثار حکما اهتمام داشته است، چنانکه بعون‌الله تعالی از غالب کتب فلسفی هم نسخهٔ چاپی و هم نسخهٔ خطی آنرا فراهم آورد و در موقع مطالعهٔ هریك ، هرجا شرح و تفسیری لازم مینمود در حواشی آنها افزود. فی‌المثل در حاشیهٔ اسفار که مکرر آنرا من‌البدو الی‌الختم مورد مطالعه و تحقیق قرار داده‌ام بایضاح مشکلات آن پرداخته و هرجا شرح و تفسیری لازم بوده یادداشت کرده‌ام . و بسیار خوشبخت و سرفرازم که در سراسر عمر طولانی خود جز در راه تحصیل یا تعلیم ، و مطالعه یا تألیف قدمی ننهاده، و ملك آزادگی و قناعت را برهرچیز ترجیح داده‌ام . اما از جانبی متأسفم که متاع علم و حکمت را بی‌خریدار ، و بازار این فن شریف را بی‌رونق و کاسد می‌بینم ، و میدانم که بسیاری از حواشی و نوشته‌های چاپ نشدهٔ اینجانب عنقریب دستخوش زوال و نابودی خواهد شد . همین اثر مختصر که از نظر خوانندگان میگذرد اگر باترغیب و تشویق و دستور مقام منیع **ریاست دانشگاه تهران جناب آقای دکتر علی‌اکبر سیاسی دام افضاله** بحلیهٔ طبع آراسته نمیشد بزودی در بوتهٔ فراموشی و اضمحلال می‌افتاد. اما از حسن تقدیر روزی در محضر انور ایشان بمناسبتی از یادداشتهای خود در الهیات صحبتی بمیان آوردم ، معظم‌له که خود از مشتاقان حکمت قدیم و مروج آثار حکمی و فلسفی هستند و مخصوصاً تألیف نفیس ایشان در موضوع « علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن باروانشناسی جدید» از دقت کامل

و احاطهٔ ایشان بمسائل حکمت و دقایق فلسفه حکایت میکنند نسبت بچاپ آن ابرام و تأکیدفرمودند.مع‌الاسف‌ضعف‌چشم و ضعف‌عمومی که‌لازمهٔ‌دورهٔ ومن‌نعمره ننکسه فی‌الخلق است، بمن اجازهٔ امتثال‌امر ایشان نمیداد، تااینکه فاضل‌ارجمند **آقای محمد خوانساری** دبیرمحترم دانشگاه که از شاگردان دیرین‌اینجانب هستند، منظم کردن یادداشتها و تصحیح‌چاپ آنرا بعهده گرفتند و این‌امررا باکمال دقت واخلاص‌وصمیمیت بپایان رساندند ، والحق اگر کمال صدق و زحمات بی‌شائبهٔ ایشان نبود هر گز این منظور باین سرعت ودقت جامهٔ تحقق نمی‌پوشید **جزاه‌الله‌تعالی‌منّی‌خیرالجزاء** .

اینها همه‌علل واسباب ظاهری‌است، اما در حقیقت علت العلل ومسبب الاسباب ذات اقدس اوست .

اینهمه میناگریها کار اوست اینهمه اکسیرهااسرار اوست

پس اکنون که آفتاب عمرمن بافول میگراید ، از این توفیقی که حاصل شد بسیارشاکرو سپاسگزارم . چه شاید این آخرین اثری باشد که از من بچاپ میرسد و همچون فرزند روحانی‌عزیز از من بیادگار میماند . الحمد لله‌الذی و هب لی‌علی الکبراسمعیل وصلّی‌الله علی محمدوآله الطیبین الطاهرین .

محمد حسین فاضل‌تونی

طهران ــ شهریورماه ۱۳۳۳

بسم الله الرحمن الرحیم

تعریف وموضوع وفایدهٔ الهیات

حکماء حکمت الهی بمعنی اعم را چنین تعریف کرده‌اند :

« حکمت الهی علمی است که در آن از احوال موجود مطلق از آنجهت که موجود مطلق است بحث میشود» و بنابراین موضوع آن موجود مطلق است بما هو موجود مطلق .

اما غایت وفایدهٔ الهیات نیل بسعادت حقیقی است یعنی اتصال نفس انسانی بعقل فعال بسبب انتقاش آن بصور علمیهٔ موجودات .

مقاصد ومباحث علم الهی یا بحث ازعوارض واوصاف موجود بما هو موجود است، ویا بحث ازذوات است،وذوات یا مقولات عشراست که مانند انواع است برای موجودبماهو موجود، ویا اسباب قصوی است برای هرموجود معلولی. پس علم الهی مشتمل برسه مقصد می باشد :

۱- امور عامه

۲- جواهر واعراض

۳- الهی بمعنی اخص که در آن ازذات وصفات وافعال خدای متعال بحث میشود.

مقصد اول

امور عامه

مراد ازامورعامه، نعوت واوصاف کلی است که عارض موجود بما هو موجود میشود بدون اینکه بتخصص ریاضی یا طبیعی متخصص شود . توضیح اینکه شیئی گاهی موصوف میگردد باینکه کلی است یا جزئی، بالفعل است یا بالقوه، واحداست

یا کثیر، حادث است یا قدیم، علت است یا معلول، وغیراین از اوصاف. و گاه‌موصوف میشود باینکه مساوی یا کوچکتریا بزرگتر است، و گاهی موصوف میشود باینکه گرم یا سرد یا جنبنده یاآرام یا سبك یا سنگین است، وغیراینها.

البته موجود تا دارای کمیت ومقدار نباشد، موصوف بتساوی و تفاوت نمیشود. و تا دارای ماده نباشد موصوف بگرمی وسردی وحرکت وسکون نمیگردد، چه در اتصاف باینقسم از عوارض ناگزیر است از مـاده‌ای که قابلیت و استعداد تغییر در آن باشد.

اما دراتصاف بکلیت وجزئیت و حدوث وقدم لازم نیست که موجود ماده و مقدار داشته باشد تا متصف باینها گردد. پس واضح شد که موضوع الهی موجود مطلق‌است. چه درعروض این اعراض‌متوقف نیست که موجود دارای مقدار یا ماده باشد. وچون‌درتعریف‌امورعامه نعوت واوصاف ذکرنمودیم جواهر واعراض والهی بمعنی اخص‌ازامورعامه خارج شدچه‌آنها ذواتندنه نعوت.دراین‌مقصدچند بحث‌است.

بحث اول

در وجود و عدم

مفهوم‌بحسب‌تقسیم‌عقلی ازسه‌قسم بیرون‌نیست: یا وجوداست، یاماهیت، یاعدم. ماهیت چیزی‌است که درجواب‌ماهو گفته میشود، وعدم چیزی‌است که از آن بنیستی تعبیر میشود، ووجود همانست که درفارسی بهستی موسوم است.

وجودرا مفهومی‌است که‌آنرا وجودعام‌بدیهی‌ووجود اثباتی وانتزاعی گویند، وحقیقتی که‌آن منشأآثار و طارد عدم‌است.

مفهوم وجود بدیهی‌است، چه همه کس بدون فکر و تأمل‌آنرا درك میکند، اما اگربگویند مفهوم‌وجودبدیهی نیست بلکه کسبی‌ومحتاج‌بتعریفست، گوئیم‌تعریف یا بحد است یابرسم، ووجود تعریف برسم‌ندارد زیرا که رسم‌بخاصه‌است وخاصه از اقسام‌ماهیت‌است‌وماهیت مقابل وجود است ومقابل شیئی نمیتواند معرف شیئی باشد.

و گذشته از این هیچ چیز اعرف ازوجود نیست تا بتواند معرّف‌آن واقع شود.

تعریف بحدهم‌ندارد زیرا که حد مرکب است‌ازجنس وفصل. پس اگروجود را حدی باشد ناچارجنس وفصلی خواهد داشت وجنس‌آن یا وجوداست یا ماهیت،

اگر جنس آن وجود باشد، فصلش نیز یا وجود خواهد بود یا ماهیت. اگر فصلش وجود باشد لازم میآید که فصل مقسم مقوم باشد (فصل مقوم آنستکه ماهیت را میسازد و درست میکند، مثل ناطق نسبت بانسان. ومقسم آنستکه بجنس وجود میدهد مانند ناطق نسبت بحیوان، چه با انضمام ناطق بحیوان، حیوان نوعی متحصل میگردد و از باقی انواع متمایز میشود.)

بیان ملازمه آنستکه مقسم بجنس وجود میدهد، مانند ناطق که وجود میدهد بحیوان، و چون وجود زائد بر حیوان است، پس حیوان میتواند فصل مقسم داشته باشد ولی اگر وجود جنس باشد و فصل آن هم وجود، چون وجود وجود زائد ندارد (چنانکه بعد از این خواهد آمد) پس اگر فصلی داشته باشد نمیتواند وجود را وجود دهد. زیرا وجود وجود زائد ندارد بلکه ذات وجود را میدهد. و هر چه سازندهٔ ذات شیئی است مقوم است، پس آنچه را مقسم فرض کردیم مقوم خواهد بود و این باطل است.

و اگر وجود جنس باشد و ماهیت فصل، نیز باطل است. زیرا که ماهیت در حد ذات نه وجود دارد و نه عدم، بلکه از هیچکدام ابا ندارد، پس چگونه ممکن است چیزی که از خود وجود ندارد بجنس وجود دهد؛ گذشته از این اجزاء ماهیت بر یکدیگر حمل میشود ولی وجود و ماهیت مقابل هم قرار دارند و بر یکدیگر حمل نمیشوند.

و اگر جنس وجود ماهیت باشد، باز فصلش یا ماهیت خواهد بود یا وجود. اگر فصلش ماهیت باشد چون اجزای ماهیت بر یکدیگر حمل میشوند، و ماهیت حیث ذاتش اختلاف و تکثر و تباین است و چیزهای متباین هم بر یکدیگر حمل نمیشوند پس نمیتواند فصل ماهیت باشد.

و اگر فصل هم وجود باشد لازم میآید نوع و فصل یکی باشد. زیرا فرض کردیم که وجود مرکب است از جنس و فصل، و مرکب از جنس و فصل نوع است، و فصل هم باین فرض وجود است و یکی بودن نوع و فصل باطل است.

و چون مفهوم وجود جنس ندارد، فصل هم ندارد زیرا (چنانچه در علم منطق مبین شده است) هر چه جنس ندارد فصل هم ندارد. و چون جنس و فصل ندارد حد ندارد، و چون حد ندارد برهان ندارد. زیرا که حد و برهان در حدود متشارکند باینمعنی که آنچه در برهان حد وسط است بعینه جزء حد است. مثلا اگر برهان اقامه کنیم بر خسوف قمر و گوئیم: زمین میان قمر و آفتاب حایل شده، و هر چه نور از آفتاب بگیرد

وزمین بین آن و آفتاب حایل شود نورش نابود میشود. نتیجه میدهد که قمر نورش نابود میشود. پس گوئیم قمر نورش نابود است، و هرچه نورش نابود شود منخسف است، پس قمر منخسف است.

واگر تحدید کنیم، گوئیم: انخساف قمر نابودشدن نور آنست بسبب حایل شدن زمین میان آفتاب و ماه. پس روشن شد که نابود شدن نور ماه و میانه شدن زمین که اجزاء برهان بودند اجزاء حدواقع شدند. بنابراین وجود چون حد ندارد برهان هم ندارد.

واز آنچه گفتیم که مفهوم وجود معرفی ندارد چون جنس وفصل ندارد، معلوم میشود که مصداق و حقیقت بمعنی منشأ آثار وطارد عدم هم معرفی ندارد. زیرا که آن امری بسیط است و بنابراین ممتنع است که مرکب از جنس وفصل باشد.

واز آنچه گفته شد که مفهوم وجود معرفی ندارد، ظاهر میشود که مفهوم وجود بدیهی است بلکه ابده بدیهیات است، ولی حقیقت و کنه وجود در نهایت خفا است. زیرا که تصور حقیقت وجود ممکن نیست چون تصور اینستکه صورتی از شیئی نزد عقل حاصل شود وچون حقیقت وجود ماهیتی ندارد که آن ماهیت گاهی بوجود خارجی و گاهی بوجود ذهنی موجودشود، پس ممکن نیست درذهن حاصل شود. و نیز حقیقت وجود آنستکه در خارج باشد نه درذهن، چه در خارج بودن ذاتی آنست. پس بهمین دلیل است وجود بعلم تصوری ادراك نمیشود. وچون چنین است واضح میشود که تعریفهائی که برای وجود کرده‌اند مانند آنکه گفته‌اند. الوجود هو الثابت العین، یا اینکه گفته‌اند آنچیزی است که ممکن است از آن خبرداده شود، یا آنستکه فاعل ومنفعل باشد، همه تعریف لفظی است (تعریف بردو گونه است لفظی و حقیقی تعریف لفظی آنستکه صورت حاصل در ذهن را تمیز دهد از ماسوای خود باینکه تبدیل کند لفظی را بلفظ مشهورتر چنانکه در کتب لغت معمول است. و تعریف حقیقی آنستکه حاصل شود درذهن صورتی که حاصل نبوده است) چه اگر تعریف حقیقی باشد دور لازم خواهد آمد. زیرا که ثبوت همان وجود است و فاعل و منفعل وجود مؤثر و متأثر است و امکان، تساوی نسبت ماهیت است بوجود وعدم واگر تعریف وجود تعریف حقیقی باشد لازم میآید که وجود را بوجود تعریف کرده باشند واین دور است و محال.

اقسام وجود

دو قسم از وجود اتفاقی بین حکماء و متکلمین است:

اول مفهوم عام بدیهی.

دوم حصه و آن همان وجود مطلق است که بماهیتی اضافه شود مانند وجود انسان و آسمان و زمین.

اما برخی از حکماء و متکلمین معتقدند که وجود قسم سومی هم دارد و آن فرد وجود است. پس بعقیدهٔ این جماعت وجود سه قسم است: یکی مفهوم عام بدیهی، و دیگری حصه، و سوم فرد.

ارسطو و پیروان او و **محقق طوسی** و **ملاصدرا** قائلند که وجود را فردی است و آن اصل است در تحقق و همان است که منشأ آثار میباشد.

ولی **شیخ اشراق** و **میرداماد** و **صاحب شوارق** و بسیاری از متکلمین بر آنند که وجود را فردی نیست و در خارج محقق نمیباشد، بلکه وجود امر اعتباری و انتزاعی است و بنابراین دو قسم بیشتر ندارد، یکی مفهوم عام و دیگری حصه. و ماهیت اصل است و متحقق در خارج.

اصالت وجود یا ماهیت

تمام حکما اتفاق دارند که وجود و ماهیت هردو اصیل نیستند، و بعضی وجود را اصیل دانند و بعضی دیگر ماهیت را، وعقیدهٔ یکی از علمای اسلام (شیخ احمد احسائی) مبنی بر اینکه وجود و ماهیت هردو اصالت دارند باطل است. چرا که در صورت اصالت هردو لازم میآید که هر چیزی دو چیز متباین باشد. زیرا هر ممکنی مرکب است از ماهیت و وجود و این دو متباین اند، پس اگر هردو اصیل باشند موجود ممکن مرکب از دو چیز متباین خواهد بود. و نیز لازم میآید که صادر اول دو چیز باشد و صدور کثیر از واحد حقیقی محال است (چنانکه پس از این مذکور خواهد شد.) و نیز لازم میآید که وجود بر ماهیت حمل نشود، زیرا حمل مباین بر مباین محال است. اما طرفداران اصالت وجود و طرفداران اصالت ماهیت هریك برا ثبات نظر خود دلائلی اقامه کرده اند که جدا گانه ذکر میشود.

الف ـ دلائل اصالت وجود

دلیل اول ـ تحقق هرچیز بوجود است، پس وجود خود احق بتحقق است. چه اگر وجود تحقق نداشته باشد چگونه انسان و اسب وغیره متحقق بآن میشوند؟ پس وجود باید تحقق داشته باشد.

دلیل دوم ـ تمام حکما وعرفا معتقدند که واجب تعالی وجود بحت است و ماهیت ندارد. زیرا ماهیت ازحدود وجود انتزاع میشود. مثلا چون انسان وجودی است محدود باینمعنی که دارای وجود فلك و فرس وغیره نیست، از این نداری که امرعدمی است ماهیت ازوجود انسان انتزاع میگردد. وچون ذات واجب فاقد هیچ وجود و کمالات آن نیست، پس محدود نیست و چون محدود نیست ماهیت ندارد ووجود بحت است. وچگونه ممکن است که وجود او حقیقت نداشته باشد وحال آنکه محقق تمام حقائق است.

دلیل سوم ـ تمام حکماء معتقدند که وجود منشأ خیرات و کمالات است وعدم منشأ شرور ومدعی هستند که قضیهٔ **الوجود خیر** بدیهی است وحاجت ببرهان ندارد. پس اگر وجود امرعدمی انتزاعی باشد، چگونه ممکن است امراعتباری انتزاعی منشأ خیرات و کمالات باشد؟ پس ناچار وجود باید امرحقیقی اصیل باشد.

دلیل چهارم ـ ماهیات گاهی وجود خارجی دارند که آثار مطلوب از آنها برآنها مترتب است، وگاهی وجود ذهنی دارند که آثار مطلوب برآنها مترتب نیست مانند آتش که درخارج ازذهن گرمی وسوزندگی دارد، ولی درذهن گرمی وسوزندگی ندارد. واگروجود درخارج ازذهن متحقق نباشد باید فرقی بین وجود ذهنی وخارجی نباشد. زیرا ماهیت دروجود خارجی و ذهنی یکی است وچنانکه خواهیم دید اشیاء بحقایقها درذهن میآیند. وچون ماهیت درخارج وذهن یکی است باید آثار هم یکی باشد، وحال آنکه چنین نیست وآثار مختلف است. پس ناچار وجود در خارج متحقق است وآثاری دارد که آن آثار غیراز آثار وجود ذهنی است.

دلیل پنجم ـ عارض بردوقسم است یکی عارض وجود، ودیگر عارض ماهیت. عارض وجود آنستکه معروض وجودی داشته باشد غیراز وجود عارض، خواه عارض وجود خارجی باشد یا ذهنی، مانند بیاض که عارض جسم است درخارج، ومانند کلیت ونوعیت که عارض انسان میشود درذهن، ووجود جسم غیر از وجود بیاض است. و

همچنین وجود انسان درذهن غیر از وجودکلیت و نوعیت است . اما عارض ماهیت آنستکه معروض وجودی غیر ازوجود عارض نداشته باشد مانند عروض فصل برای جنس. چه حیوان مثلا وجودی بجزوجود ناطق ندارد ، بلکه تحصلش بسبب ناطق است. واگرناطق نسبت بحیوان عارض وجودباشد، باید حیوان وجودی داشته باشد جز وجود ناطق، چنانکه جسم وجود دارد بدون وجودبیاض با اینکه جنس تحصل و تحققی بدون انضمام فصل باو ندارد . پس عروض فصل بجنس از قبیل عارض ماهیت است .

حال گوئیم: اگرعارض شدن وجود بماهیت از نوع عارض وجود باشدمیبایست ماهیت موجود باشد تا وجود عارض آن گردد . و در اینصورت ماهیت اگر بوجود عارض موجود باشد تقدم شیئی برنفس لازم میآید. واگربوجود دیگرموجود باشد ، نقل کلام میکنیم درآن وجود وتسلسل لازم میآید وآن محال است . وچون وجود ممکن نیست عارض وجود باشد ناچار باید عارض ماهیت باشد. پس باید وجودامری متحقق باشدتا بتواندسبب تحقق ماهیت گردد، وازنوع عارض ماهیت باشد که تحصل معروض بسبب عارض است .

دلیل ششم - حمل هر مفهوم ثبوتی دلیل براصالت وجود است . زیرا هرگاه فی المثل بگوئیم انسان کاتب است، منشأ انتزاع کتابت وحمل کاتب برانسان ، یا عدم است یا ماهیت یا وجود. لیکن عدم منشأ انتزاع امر ثابت وجودی نمیشود. وماهیت هم نمیتواند منشأ انتزاع باشد ، چراکه ماهیت من حیث هی هی نه موجود است و نه معدوم . پس باید منشأ انتزاع وجود باشد و این دلیل است بر اینکه وجود اصیل است نه ماهیت .

دلیل هفتم - اگروجود موجود نباشد ، باید جزئی حقیقی در خارج متحقق نباشد. (جزئی حقیقی آن مفهومی است که تصورش مانع ازاشتراک بین کثیرین باشد) بدلیل آنکه اگروجود امراعتباری باشد ومتحقق درخارج نباشد ، چون ماهیت هم درحد ذات ابا وامتناع ازاشتراک بین کثیرین ندارد، اگرچه متخصص شود بمخصصات کثیره مانند انسان کاتب ضاحک عالم مهندس . واز انضمام مفهومات کثیره بماهیتی چنانکه درمثال فوق ذکرشد، هرچند اشتراک بین کثیرین کمتر میشود ولی هرگز بجائی نمیرسد که اصلا اشتراک نباشد . وباین ترتیب لازم میآید که جزئی حقیقی و

شخصی موجود نباشد درصورتی که بالبدیهه موجود است. پس باید در خارج امری باشد متحقق ومتشخص بذات خود تا اشتراکش بین کثیرین ممتنع باشد و آن وجود است که از انضمامش بماهیت صدقش بر کثیرین ممتنع میشود.

و اگر وجود اعتباری باشد، از انضمام امر اعتباری بماهیت لازم نمیآید امتناع صدق بر کثیرین. پس باید وجود امر اصیل محقق باشد. و بنابراین واضح شدملازمه بین اعتباری بودن وجود و متحقق نبودن شخص، وچون تالی باطل است مقدم نیز باطل خواهد بود.

دلیل هشتم - حمل بر دو قسم است: یکی حمل اولی ذاتی و دیگر حمل شایع صناعی حمل اولی ذاتی آنستکه موضوع و محمول بحسب وجود و مفهوم یکی باشند مانند انسان بشر است، یا انسان حیوان ناطق است. و آنرا حمل اولی گویند بدانسبب که اولی الصدق والکذب است، و ذاتی گویند زیرا که درذاتیات جاری است. اما حمل شایع صناعی آنستکه موضوع و محمول بحسب وجود و مصداق یکی باشند و بحسب مفهوم متغایر مانند انسان کاتب است. که انسان و کاتب دو مفهوم اند و بیك وجود موجودند. ووجه تسمیه اش بشایع صناعی آنستکه درعلوم وصناعات ومحاورات این نوع حمل شایع ورایج است.

در حمل شایع صناعی باید جهت اتحاد و جهت مغایرتی باشد. زیرا که اگر مغایرت محض باشد حمل صورت نمیپذیرد، و اگر اتحاد صرف باشد، مفید نخواهد بود.

حال اگر وجود موجود واصیل نباشد، بلکه ماهیت اصیل باشد، لازم میآید که جهت اتحاد در حمل نباشد، و فقط اختلاف متحقق باشد. پس حمل شایع ممکن نخواهدبود. و بنابراین حمل منحصر خواهدشد باولی ذاتی که مفادش اتحاد موضوع و محمول است بحسب معنی ومفهوم و این باطل است.

ب - دلائل اصالت ماهیت

شیخ اشراق دلیلی چند بر اصالت ماهیت اقامه کرده است، که ذیلا آن دلایل با جواب حکما دررد هریك از آنها نقل میشود.

دلیل اول - اگر وجود در خارج متحقق باشد، موجود خواهد بود پس وجودهم وجودی خواهدداشت. زیرا موجود چیزی است که وجود بآن قائم است.

پس نقل کلام میکنیم در وجود وجود که اگر امر اعتباری باشد همین مطلوب ست و اگر امر اصیل عینی باشد تسلسل لازم میآید .

جواب آنکه اگر مراد از موجود چیزی باشد که وجود بآن قائم است، لازم میآید که هیچ چیزی در خارج موجود نباشد . و چون تـالی باطل است مقدم نیز بـاطل است .

اما بطلان تالی بواسطهٔ اینستکه چنانکه در دلیل پنجم ذکر شد وجود قائم بماهیت نیست و قائم بوجود نیز نتواند بود، چه در صورت اخیر لازم میآید که وجود قائم بخود باشد و آن محال است .

اما اگر مراد از موجود امر بسیطی باشد که در زبان فارسی از آن تعبیر به هست میشود، در اینصورت از قضیهٔ وجود موجود است لازم نمیآید که وجود قائم بخودش باشد. چه این امر در حالی لازم میآید که وجود موجود بوجود زائد باشد. لیکن وجود بخود موجود است نه بوجود زائد ، بخلاف ماهیت که بوجود موجود است و وجود زائد بر آنست، همچنانکه روغن بخودش چرب است و نان وغیره بروغن چرب است، وهمچنانکه تقدم وتأخر غیرزمان بواسطهٔ زمان است ولی تقدم وتأخر اجزای زمان بخود زمانست نه بزمان دیگر .

دلیل دوم ـ اگر وجود موجود باشد باینمعنی که بخودش موجود باشد ، نه بوجود زائد، پس حمل موجود بر وجود و بر ماهیت بیک معنی نخواهد بود. زیرا که حمل موجود بر انسان بمعنی **شیئی له الوجود** است و بر وجود بمعنی وجود است . و حال آنکه حمل موجود بر هر چیزی بیك معنی است جرا که مذکور خواهد شد که وجود مشترك معنوی است نه لفظی .

جواب آنکه مفهوم موجود یك معنی است و آن **ماله الوجود** است، واختلاف در مصداق میباشد چه هر گاه فی المثل بگوئیم انسان موجود است یعنی دارای وجود است و وجود زائد برانسانست. و هر گاه بگوئیم وجود موجود است ، باینمعنی است که دارای وجود است. زیرا که ثبوت هر چیزی بر خود ضروری است و سلب هر چیزی از خود ممتنع . و چون وجود زائد بر وجود نیست پس تفاوت دو مفهوم موجود نیست بلکه در مصداق است، و حمل آن در همهٔ موارد بیك معنی است چه اگر **ماله الوجود** مخصوص باشد بچیزی که وجود زائد دارد، لازم آید که وجود وجود زائد داشته باشد

دلیل سوم ـ اگر وجود اصیل و موجود برای ماهیت باشد، نسبتی خواهد داشت بماهیت، و آن نسبت هم وجود دارد، و وجودنسبت هم نسبتی دارد بنسبت. و همچنین است سخن در وجود نسبت نسبت و تسلسل لازم آید.

جواب ـ نسبت درذهن وجود دارد نه درخارج، و تسلسل دراعتبارذهن لازم میآید و بانقطاع اعتبار منقطع میشود. و تسلسل درامور اعتباری باتفاق حکماء جایز است. و گذشته ازاین اشکال درصورتی وارد بود که وجود در خارج صفت ماهیت باشد، ودرواقع مغایرهم باشند. ولکن حق آنستکه وجود و ماهیت درواقع مغایرتی ندارند، بلکه متحدندبنحو اتحاد امر اصیل عینی با امر اعتباری. وعقل بعضی موجوداترا درملاحظهٔ ذهنی بوجود و ماهیت تحلیل میکند، وباین ملاحظه باتصاف ماهیت بوجود و نسبت بین آندو حکم میکند.

دلیل چهارم ـ اگر مطابق عقیدهٔ قائلین باصالت وجود، وجود بذات خود موجود باشد، لازم میآید که هروجودی واجب با لذات باشد. وحال آنکه ببراهین قطعیه توحید واجب تعالی ثابت شده است.

جواب آنکه مقصود از بودن وجود موجود بذات خود نه بوجود زائد آنستکه وجود بخلاف ماهیت در تحقق محتاج و نیازمند بحیثیت تقییدیه نیست. چه انسان مثلا تا وجود باو منضم نشود، موجود بر آن حمل نمیشود. ولی وجود بدون انضمام وجود باو مصداق حمل موجود میگردد. همچنانکه ابیض و سفید حمل بر بیاض و سفیدی میشود بدون انضمام سفیدی بآن، لیکن جسم تا سفیدی بآن منضم نشود مصداق حمل ابیض نمیگردد. وازاینکه وجود در حمل موجود احتیاجی بحیثیت تقییدیه ندارد، لازم نمیآید که احتیاج بحیثیت تعلیلیه هم نداشته باشد. وواجب تعالی وجودی است که نه بحیثیت تعلیلیه احتیاج دارد و نه بحیثیت تقییدیه. پس ازاینکه وجود بذات خود موجوداست لازم نمیآید که هروجودی واجب باشد. زیرا مراد از موجود با لذات بودن وجود آنستکه وجود چون متحقق باشد خواه بذات خود یا بسبب جاعل وعلت، حمل وجود بر آن ضرورت ذاتی دارد. مثل انسان که تا وقتی که موجود است حمل حیوان براو ضروری است. اما حمل موجود برواجب تعالی ضرورت دارد ازلاً وابداً نه بشرط وجود.

از بیانات فوق معلوم شد که ماهیات امکانی در حمل وجود محتاجاند بحیثیت تقییدیه و تعلیلیه، ووجودامکانی بحیثیت تعلیلیهٔ فقط، و واجب تعالی محتاج بحیثیات نیست.

بحث سوم

اشتراك معنوی

اهل علم اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا وجود مشترك معنوی است یا لفظی.

حکماء باشتراك معنوی معتقدند وابو الحسن اشعری وابو الحسین بصری معتزلی باشتراك لفظی.

حکماء براشتراك معنوی براهینی آورده‌اند بدینقرار:

دلیل اول ــ آنکه عدم که نقیض وجود است معنی واحد دارد و نقیض واحد نمیتواند کثیر باشد. زیرا اگر کثیر نقیض واحد شد، مثل اینکه فرض کنیم نقیض سفیدی سرخی وزردی وسیاهی وغیره باشد، لازم میآید ارتفاع نقیضین، چه مثلا در سرخی سفیدی وسیاهی هردومرتفعند، وارتفاع نقیضین محال است. و چون عدم معنی واحد است باید وجودهم بیك معنی باشد واگرنه ارتفاع نقیضین لازم خواهدآمد.

دلیل دوم ــ آنکه اعتقاد بوجود با تردد در خصوصیات زائل نمیشود. مثلا هرگاه برهان اقامه کنیم براینکه عالم ممکن‌الوجـود است وهر ممکنی در وجود محتاج بعلت موجود مؤثری است، یقین میکنیم که علت مؤثر دروجود عالم موجود است. سپس تردید داریم که علت واجب‌است یا ممکن‌وممکن‌هم جوهراست‌یا عرض. واگردانستیم که علت مؤثرممکن‌است، پس اعتقاد کنیم که علت واجب است اعتقاد بخصوصیت ممکن زائل میشود، ولی اعتقاد بوجود علت زائل‌نمیشود. وچون زوال اعتقادبخصوصیت، باعث زوال اعتماد بوجود علت نمیشود، باید وجود مشترك‌معنوی ودرتمام خصوصیات بیك معنی باشد وهمین مطلوبست.

دلیل سوم ــ بین هرموجودی با موجود دیگرمناسبتی هست که‌آن مناسبت بین‌موجود ومعدوم نیست. مثلاهرگاه بگوئیم‌آسمان وزمین‌موجودند، عقل میان‌این دوامرمشترکی‌را درمییابد. ولی‌اگربگوئیم‌آسمان موجود وعنقا معدوم است، میان ایندومناسبت وامرمشترکی نمییابد. واگروجود درهمهٔ موجودات بیك معنی نباشد، باید فرقی‌میان موجود ومعدوم، وموجود وموجود نباشد. وچون فرق‌هست پس‌باید وجود یك امرمشترکی‌باشد وهمین مطلوبست.

دلیل چهارم ــ وجود منقسم میشود بواجب وممکن، وممکن هم بجوهرو

عَرض، و عرض‌هم منقسم میشود باقسامی. و انقسام آنستکه خصوصیاتی بمقسم اضافه شود، تا باضافهٔ هر خصوصیتی قسمی حاصل شود و قسم همان مقسم است باضافهٔ خصوصیت، ومقسم عین‌قسم است. وچون وجودبرای واجب وممکن وجوهروعرض مقسم است، پس ناچار باید امرواحدی باشد وهمین مطلوبست .

***

و نیز شاهد براشتراك معنوی وجود آنستکه اگرشاعری در قصیده‌ای وجود یا موجود را قافیه قرار دهد ، اهل ادب حکم میکنند بایطاء (تکرارقافیه) . واین نیست مگر بواسطهٔ آنکه عقلاء و دانشمندان بفطرت عقل ادراك میکنند که وجود مشترك معنوی است. چه اگرمشترك لفظی باشد دراینصورت جناس نام خواهدبود که ازجملهٔ محسنات بدیعی ولفظی است، نه ایطاء .

***

اما شیخ اشعری که قائل باشتراك لفظی وجود است بدان سبب است که او وجود را عین ماهیت میداند ؛ وچون ماهیات متباین و متخالفند پس وجودات هم متخالفند وبزودی بطلان این قول خواهدآمد چه ثابت خواهیم کرد که وجود زائد بر ماهیت است نه عین آن وچون عین ماهیت نیست پس مشترك لفظی نخواهدبود.

***

این براهینی که ذکرشد همه دال است براشتراك معنوی مفهوم وجود

اما در اشتراك معنوی حقیقت وجود اختلاف است حکمای پهلوی حقیقت وجودرا مشترك معنوی میدانند. وظاهر کلام مشائین آنستکه وجودات حقایق متباینه هستند دلیل براشتراك معنوی آنستکه اگرحقایق وجودیه متباین و متخالف باشند نباید یك مفهوم ازآنها انتزاع شود . زیرا انتزاع مفهوم واحد از امور متخالف از آنجهت که متخالفند بالبداهه ممتنع است. آیا نمی‌بینی که انتزاع مفهوم انسانیت از زید وبکروخالد وغیراین ازافراد انسان بلحاظ خصوصیات وتشخصات آنها نیست ، بلکه نظر بامرمشترك میان آنها است . و همچنین انتزاع حیوان از انسان وفرس و حمار ازجهت ناطق وصاهل وناهق نیست بلکه ازجهت مفهوم حیوانست که مشترك میان آنها است. وهمچنین‌مفهوم ممکن‌ازماهیات امکانی انتزاع میشود ازجهت آنکه ممکنات مشترك در یك معنی هستند وآن امر مشترك آنستکه بذات خود اقتضای

وجود نمیکنند وازهمهٔ جواهرمفهوم جوهر انتزاع میشود چون همه مشترکند در اینکه دروجود احتیاج بموضوع ندارند واجناس‌عالیه چون‌اشتراك دارندر اینکه جنسی فوق آنها نیست ، جنس عالی بهمه اطلاق میشود .

پس معلوم شد که حقیقت وجود هم مشترك معنوی است چنانکه مفهومش مشترك است .

اما باید دانست که حمل مفهوم وجود بر افرادش بنحو تشکیك است نه بنحو تواطی. (تشکیك آنستکه حمل کلی برافرادش مختلف باشد بشدت وضعف و کمال و نقص واولیت و آخریت وخلاف آن) زیرا حمل موجود بروجودی که ذاتش اقتضای وجود میکند مانند واجب‌تعالی‌اولی واقدم است ازوجودی که وجودش ازغیراوست مانند وجودات امکانی. وهمچنین وجود درواجب اشد واکمل واتم است ازوجودی که وجودش ازغیراوست‌مانند وجودات امکانی وهمچنین وجود واجب اشد واکمل واتم است ازوجود درممکنات، ووجود مجردات متقدم است بروجود مادیات،ووجود جوهرمتقدم است بروجود عرض،ووجود قارّ مانند کم و کیف قویترند ازاعراض غیر قار مثل‌حرکت وزمان ومتقدم ومتأخروشدید وضعیف‌مانندمقوم وجوداتند.و گفتیم مانند مقومند، زیرا مقوم دراصطلاح جزء چیزی را میگویند وچنانکه پیش ازاین ذکرشد وجود بسیط است وجزء ندارد. وامور مذکوردرفوق مثل مقومند باینمعنی که خارج ازشیئی نیستند . پس شدت وضعف وتقدم وتأخرمثل ذاتی موجوداتند که اگرمثلاً عقل‌درمرتبهٔ نفس‌ونفس‌درمرتبهٔ‌عقل‌باشد، عقل‌و نفس‌عقل‌و نفس نخواهند بود. چه قوام عقل‌بتقدم برنفس‌است، وقوام نفس بتأخرازعقل. و همچنین است شدت برای وجود واجب تعالی وضعف برای ممکن .

وهرگاه گفته شود عقل مقدم برنفس‌است، و هیولی و صورت مقدم برجسم ، وعدد دوبرچهار، و پدر برپسر، مراد این‌نیست که ماهیت عقل یا هیولی وصورت‌مقدم است بلکه‌وجودعقل‌ووجودهیولی‌وصورت‌ووجود دو ووجودپدرمقدم‌است‌بروجود نفس‌وجسم و چهار وپسر و بنابراین تشکیك درماهیت نیست بلکه دروجود است .

صدرالمتألهین قول مشائین را که قائل بتباین حقایق وجودیه هستند توجیه کرده است‌باینکه مراد تباین‌بالعرض‌است. زیرا وجود درخارج متحداست باماهیات ازقبیل اتحاد امرعینی حقیقی با امراعتباری. وچون ماهیات امور متباین ومتکثرند ،

پس وجودات بتبع ماهیات متباین‌اند ولهذا درصدرعنوان گفتیم ظاهر کلام مشائین آنستکه وجودات حقایق متباینه میباشند .

بحث چهارم

زیادتی وجود بر ماهیت

وجود بحسب احتمال عقلی ازسه قسم بیرون‌نیست، یا عین ماهیت است، یاجزء ماهیت،ویا زائد بر آن .

هیچیك از حکما ومتکلمین قائل باین نیستند که وجود جزء ماهیت باشد

حکما معتقدند که وجود زائد بر ماهیت است ولی شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری معتزلی قائلند که وجود عین ماهیت است . باینمعنی که وقتی گفته شود انسان موجود است، یا سواد موجوداست، بمنزلهٔ آنستکه بگویند انسان انسان است، یا سواد سواد است .

جواب ابوالحسن وابوالحسین آنستکه اگر وجود انسان عین انسان باشد ، چون انسان مباین با فرس‌است پس وجود انسان‌هم مباین با وجود فرس خواهدبود وبنابراین لازم میآید که وجود مشترك‌لفظی باشد وحال آنکه اشتراك معنوی‌وجود پیش ازاین ثابت شد .

البته‌دراینکه وجود عام بدیهی‌وحصهٔ وجود زائد برماهیت است خلافی‌نیست، لیکن اختلاف درفرد وجود است که بعضی آنرا زائد وبرخی‌عین دانند

حکما برزیادتی وجود برماهیت دلائلی‌آورده‌اند بدینقرار :

دلیل اول ـ وجود را از ماهیت میتوان سلب کرد و مثلا میتوان گفت عنقا موجود نیست وسلب چیزی ازخودش‌محال‌است. وچون سلب وجود ازماهیت‌ممکن است، پس وجود زائد میباشد .

دلیل دوم ـ حمل وجود برماهیت مفید است ، وچون حمل چیزی برخودش (مانند انسان انسان است) مفید نیست، پس وجود زائد برماهیت است .

دلیل سوم ـ حمل وجود برماهیت محتاج ببرهان است، درصورتی که حمل چیزی برخودش محتاج بدلیل نیست . مثلا در اینکه عقل موجود است ، یا مثلث متساوی‌الاضلاع موجود است، محتاج ببرهان هستیم ولی در اینکه عقل عقل است

یا مثلث.مثلث است احتیاجی ببرهان نیست. پس معلوم شد که وجود زائد بر ماهیت است.

دلیل چهارم - ممکن است وجود و ماهیت در تعقل انفکاك داشته باشند. مثلا چه بسا میشود که تعقل ماهیتی می کنیم و تصور وجود (خواه خارجی و خواه ذهنی) نمیکنیم. پس باید وجود زائد بر ماهیت باشد.

☆ ☆ ☆

شیخ ابوالحسن اشعری که وجودرا عین ماهیت میداند، بر اثبات مدعای خود چنین استدلال کرده است:

اگر وجود عین ماهیت نباشد، چون جزء آن هم نیست، ناچار زائد و عارض ماهیت خواهد بود. حال آن ماهیت از دو حال بیرون نیست: یا معدوم است، یا موجود. اگر معدوم باشد اجتماع نقیضین لازم میآید. و اگر موجود باشد، یا بوجود عارض موجود است و در اینصورت تقدم شیئی بر نفس لازم میآید. و یا بوجود دیگر موجود است، پس نقل کلام میکنیم در آن وجود و تسلسل لازم میآید که آن هم محال است.

جواب شیخ اشعری آنستکه وجود عارض ماهیت من حیث هی هی میشود، نه عارض ماهیت معدومه تا تناقض لازم آید، و نه عارض ماهیت موجوده تا دور و تسلسل لازم آید.

و گذشته از این زیادتی وجود و قیام آن بماهیت، در عقل است. یعنی عقل میتواند هر یك از وجود و ماهیت را بدون دیگری ملاحظه کند. و در این ملاحظه اعتبار میکند که وجود صفتی است عارض و قائم بماهیت و در عارض ماهیت معروض بوجود عارض موجود میگردد و معروض پیش از وجود عارض وجودی ندارد تا دور و تسلسل لازم آید، و در عارض وجود باید معروض وجود داشته باشد تا عارض عارض آن گردد. پس دلیل شیخ ابوالحسن ناتمام است.

بحث پنجم

وجود ذهنی

حکما و بعضی از متکلمین گویند برای اشیاء دو نحوهٔ وجود است، یکی وجود خارجی که آنرا وجود عینی و وجود اصیل نیز گویند. و دیگری وجود ذهنی که آنرا وجود ظلی و غیراصیل هم نامند.

ماهیت گاهی وجود خارجی میگیرد و بر آن وجود آثاری مترتب است مانند انسان که در وجود خارجی آثاری دارد از قبیل کتابت و ضحك و غیره. و همچنین آتش که در وجود خارجی منشأ گرمی و روشنی میشود، و آب که در وجود خارجی برودت و رطوبت بر آن مترتب میگردد. و گاه وجود ذهنی میگیرد که این آثار را ندارد ولیکن اثری دیگر دارد که آن امتیاز است. چه آتش و آب در ذهن گرمی و رطوبت ندارد اما از یکدیگر در ذهن امتیاز دارند.

دلائل وجود ذهنی - حکما دلائل زیر را برا اثبات وجود ذهنی اقامه کرده‌اند:

دلیل اول - ما دارای تصور کلی مانند انسان و غیره هستیم و کلی صدقش بر کثیرین ممتنع نیست بلکه بر آن صادق است زیرا که مجرد است از تمام لواحق و عوارض و خصوصیات. درصورتی که کلی در خارج ناچار با خصوصیتی از خصوصیات توأم خواهد بود. مانند انسان که در خارج یا باخصوصیت زید است یا با خصوصیت عمرو. و چون با خصوصیت زید ملاحظه شود بر عمرو صادق نخواهد بود.

پس باید کلی مجرد از عوارض و لواحق وجود دیگری داشته باشد غیر از وجود خارجی و آن وجود ذهنی است.

دلیل دوم - ذهن حکم ایجابی میکند بر معدوم یعنی چیزیکه در خارج تحقق ندارد مانند **بحر من زیبق بارد بالطبع** (یعنی دریای زیبق بالطبع بارد است) و مانند اینکه اجتماع نقیضین مغایر اجتماع ضدین است. و ثبوت چیزی برای چیزی فرع آنستکه **مثبت له** وجود داشته باشد. و چون **مثبت له** (موضوع) در خارج وجود ندارد، ناچار باید در ذهن وجود داشته باشد و همین مطلوبست.

دلیل سوم - هر فاعلی که فعل از او سر میزند. لابد غرض و غایتی را در نظر دارد که برای رسیدن بآن غرض آنکار را میکند. و اگر غرض وجودی نداشته باشد فاعل کاری را برای امر معدوم نمیکند. و غرض وجود خارجی هم ندارد و اگرنه تحصیل حاصل است. پس باید در ذهن وجود داشته باشد و همین مطلوبست

ادلهٔ وجود ذهنی بر فرض اینکه تمام باشد، دلالت دارد بر اینکه ماهیات بحقائقها در ذهن میآید. یعنی ماهیت گاهی وجود خارجی میگیرد و زمانی وجود ذهنی. و تفاوتی در ماهیت نیست بلکه تفاوت در وجود است.

اما بر قول بوجود ذهنی نیز اشکالاتی وارد است بدینقرار:

اشکال اول آنکه نفس چون تصور حرارت و برودت و انحناء و استقامت کند، نفس موصوف شود بآنکه حار و بارد و منحنی و مستقیم است. زیرا حار و بارد چیزی است که حرارت و برودت قائم بآن باشد. ودر اینصورت اجتماع ضدین لازم میآید و آن محال است.

اشکال دوم آنکه نفس جسمی را تعقل میکند یا قوهٔ متخیله جسم بزرگی را مانند کرهٔ آفتاب و ماه و زمین تصور میکند. درصورت اول لازم میآید که جسم مادی در نفس که مجرد است نقش ببندد، و در صورت دوم لازم میآید بزرگ در کوچك نقش بندد و هردو محال است.

اشکال سوم آنکه لازم میآید یك چیز هم جوهر باشد و هم عرض. و بیان ملازمه جوهر و عرض آنستکه حقائق جوهریه بنا بر آنکه جوهر جنس وذاتی آنها است، وذات وذاتیات در تمام انحاء وجودات محفوظ است واجب است که جوهر باشند و حالّ درموضوع نباشند و حال آنکه موجودات ذهنی حالّند در نفس که مستغنی از حالّ است. و چون حالّ درمحل مستغنی عرض است، پس صورت جوهر که در نفس است هم جوهر است وهم عرض. واین جمع میان متقابلین است و آن محال است. بلکه لازم میآید یك چیز هم جوهر باشد و هم کیف زیرا صورت حاصل در نفس از کیفیات نفسانیه است.

اشکال چهارم آنکه لازم میآید یك چیز هم کلی باشد وهم جزئی. زیرا هرگاه عقل یکی از کلیات را مانند انسان تعقل کند، آنرا از تمام لواحق وعوارض مجرد میکند ودر این حال بر کثیرین صادق است و بنابراین کلی است. و چون صورت کلی در نفس جزئی است و موضوع از جملهٔ مشخصات است پس جزئی است. واز اینرو یك چیز هم جزئی است وهم کلی.

اشکال پنجم آنکه لازم میآید یك چیز هم علم باشد وهم معلوم چه صورت انسان مثلا که در نفس است علم است و چون حقیقت انسان حاصل در نفس است پس معلوم است.

☆ ☆ ☆

برای فرار و خلاص از این اشکالات جمعی از متکلمین مانند **امام فخر رازی** منکر وجود ذهنی شده‌اند وعلم را عبارت از صورت حاصل در نفس ندانسته‌اند بلکه

علمرا ازمقوله اضافه شمرده‌اند و گفته‌اند علم نسبتی است بین عالم ومعلوم .

اما بایددانست که‌این‌عقیده فاسداست. زیرا نفس هم‌علم‌بخود و هم‌علم‌بمعدومات دارد، وحال آنکه اضافهٔ چیزی بخود معقول نیست. زیرا اضافه‌دوطرف‌متغایرمیخواهد وشیئی مغایرخودش نیست . وهمچنین اضافه بمعدوم هم متصور نیست زیرا که اضافه میان دوامروجودی است نه میان موجود ومعدوم .

برخی از متکلمین معتقد شده‌اند که اشیاء باشباحها درذهن حاصل میشود نه بحقایقها واشکالات‌مذکوردرصورتی‌وارد بود که اشیاء بحقایقهادرذهن حاصل‌شود. این عقیده‌هم باطل است زیرا ادلهٔ وجود ذهنی اگر تمام باشد دلالت دارد بر اینکه حقائق اشیاء درذهن حاصل میشود. مگراینکه مراد قائلین بشبح این باشد که چون صورت حاصل در ذهن آثار خارجی بر آن مترتب نیست شبح نامیده شده نه اینکه اشباح اشیاء حاصل درذهن باشند .

ملاعلی قوشچی صاحب شرح تجرید بدینطریق دفع اشکالات کرده و گفته است: فرق است میان حصول درذهن وقیام بذهن. باینمعنی که وقتی نفس جوهریرا تصور کند دوچیز در ذهن حاصل میشود. یکی ماهیتی که موجود است وحاصل در نفس‌وقائم بآن‌نیست وآن‌معلوم‌است وکلی وجوهر. وحصولش‌درنفس مانند حصول جسم است درزمان ومکان. ودیگری موجود خارجی است وآن علم‌است وجزئی و عرض قائم بنفس. وبنابراین اشکالات فوق وارد نمیاید زیرا اشکال درصورتی است که یك چیزازیك جهت جزئی وکلی وجوهروعرض باشد. واگردوچیز باشداشکالی ندارد. وتصویر قول اوباینستکه اگراطاقی‌را فرض کنیم که‌آینه‌هائی درتمام‌اطراف آن نصب شده‌باشد وشخصی‌در آن اطاق باشد وصورتش‌درآینه نقش‌ببندد، دراینجا دوچیز خواهدبود: یکی شخص ذوالصورة که موجود است‌دراطاق وقائم بآن‌نیست. ویکی چیزی‌است که قائم‌است بآینه وآن صورتی‌است که مرتسم شده‌است درآینه. وذهن‌بمنزلهٔ‌آینه است ودرذهن‌هم‌دوچیزاست‌یکی‌حاصل‌درذهن ودیگری‌قائم‌بذهن

این عقیده نیزباطل است زیرا ما بوجدان درمی‌یابیم که هرگاه تعقل چیزی کنیم دوچیز درذهن مانیست . ونیز این قول جمع بین قول بحصول حقائق اشیاء در ذهن وبین قول بحصول اشباح اشیاء درذهن میباشد . چراکه بنابراین عقیده حاصل درذهن حقیقت شیئی است وقائم بذهن شبح آنست .

اشکالات دیگری هم براین قول شده که این مختصر گنجایش ذکر آنهارا ندارد.
اینك میپردازیم بذکر جواب اشکالات وارد بروجود ذهنی :

جواب اشکال اول - حار و بارد چیزی است که حرارت و برودت خارجی قائم بآن باشد نه حرارت و برودت ذهنی. پس اجتماع ضدین لازم نخواهد آمد.

جواب اشکال دوم - جسم در وجود خارجی مادی است ومحال است که در نفس مجرد مرتسم شود. وهمچنین در وجود خارجی بزرگ و کوچك است ومحال است که بزرگ در کوچك نقش ببندد. اما نقش بستن ماهیت کلیه در نفس مجرد و جزئیه در قوهٔ وهمیه محال نیست. زیرا وجود ذهنی در بسیاری از لوازم با وجود خارجی مخالفت دارد.

جواب اشکال سوم جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود در موضوع نخواهد بود. واین منافی نیست بااینکه درذهن درموضوع باشد یعنی عرض ذهنی باشد. بلکه منافات بین جوهر خارجی وعرض خارجی است ، و بین جوهر ذهنی وعرض ذهنی. اما بین جوهر خارجی وعرض ذهنی منافاتی نیست.

بنابراین عرض ذهنی عارض ده مقوله است وعرض خارجی عارض نه مقوله. و جوهر حاصل در ذهن بحمل اولی جوهر است. چه اشیاء چنانکه سابقاً گفته شد بحقایقها درذهن میآید و بحمل شایع صناعی ازمقولهٔ کیف است، چه تعریف کیف بر آن صادق است. و جمع بین متقابلین هم نیست، زیرا وقتی جوهر و کیف متقابلند که آثار هریك بر آنها مترتب باشد. ودر جوهر ذهنی آثار خارجی جوهر مترتب نیست و آثار کیف (قابل قسمت و نسبت نبودن) نیز بر آن مترتب نمی باشد.

جواب اشکال چهارم - صورت حاصل درذهن چون مجرد است از لواحق وعوارض کلی است وصادق بر کثیرین. واز آنجهت که در نفس جزئیه است وموضوع یعنی از جملهٔ مشخصات است جزئی است. وچون جزئیت وکلیت بدو جهت مختلف است، باهم منافاتی ندارد.

جوابهای مذکور بنابرعقیدهٔ حکما است که قائل بارتسام صور درذهن هستند.
اما ملاصدرا معتقداست که تعقل یا بواسطهٔ اتحاد نفس با عقل فعال ویا بواسطهٔ مشاهدهٔ نفس مثل افلاطونیه را از دور حاصل میشود. وادراك جزئیات نیز بواسطهٔ آنستکه نفس صوری را که شبیه با صورمادیهٔ محسوسه هستند ایجاد میکندو بنابرین

عقیده اشکالات مذکور اساساً وارد نیست. زیرا در تعقل صور قائم بنفس نیست ودر تخیل صور قائمند بنفس. ولی قیام صدوری دارند نه حلولی. ووقتی نفس متصف بحار وبارد میشود که حرارت و برودت حال در نفس باشند. و حال آنکه بنابراین عقیده حرارت و برودت معلول و مجعول نفس‌اند، نه حال در آن. وهمچنین جوهر عرض خواهدبود اگر حال درنفس باشد، وجزئی خواهدبود برفرض حلول درنفس. و نیز بزرگ در کوچك یا مادی درمجرد درصورتی نقش می بندد که حال وقائم بنفس باشد. واگرقائم باشد بقیام صدوری اشکالی لازم نخواهدآمد.

بحث ششم

در ماهیت

ماهیت بدو معنی اطلاق میشود: یکی **مایقال فی جواب ماهو** یعنی آنچه در جواب پرسش از حقیقت چیزی گفته میشود، ودیگر **ما به الشیئی هوهو** یعنی چیزی است که حقیقت با نچیز آنچیز است.

ماهیت بمعنی دوم اعم از معنی اول است. زیرا باین معنی بروجود هم اطلاق میشود. البته حقیقت هر چیزی مغایر است باتمام عوارض ولواحقی که عارض آن میشود. مثلاً حقیقت انسان مغایراست با وجود وعدم و وحدت و کثرت وضحك و کتابت وغیره، چه اگردرحقیقت انسان وحدت مأخوذ باشد باید انسان صادق بر کثیرین نباشد، و اگر کثرت ملحوظ باشد نباید بروحدت صدق کند و همچنین است کلام در وجود و عدم وغیره. پس انسان ازجهت انسانیت جز انسان نیست وهرچه عارض آن شود از خصوص وعموم ووجود وعدم درمرتبهٔ ذات او نیست، بلکه درمرتبهٔ متأخر از ذات است. وهمین است معنی قول حکما که گفته‌اند: الماهیة من حیث هی هی لیست الا هی لاموجودة ولامعدومة.

ماهیت گاهی اعتبار میشود بشرط اینکه مقارن باشد بالواحق وعوارضی زائد برماهیت، وماهیت دراینصورت ماهیت بشرط شیئی و مخلوطه نامیده میشود. و باین اعتبار درخارج موجود است، زیرا که جزء موجود خارجی است، وجزء موجود خارجی موجود است.

وزمانی اعتبار میشود بشرط نبودن لواحق و عوارض باآن، و دراینصورت ماهیت بشرط لاشیئی و مجرده نامیده میشود. و باین اعتبار درذهن موجود است نه در خارج.

وگاهی اعتبار میشود بدون اینکه مقارنهٔ آن با لواحق یا تجرد آن ازلواحق ملاحظه شود ودراینصورت ماهیت لابشرط شیئی و مطلقه نامیده میشود.

بحث هفتم

وجوب و امکان و امتناع

هرمفهومی اگرنظر بذاتش کنیم با قطع نظر ازامور خارجیه وآنرا با وجود وعدم قیاس کنیم، ازسه حال بیرون نیست: یا ذات آن اقتضای وجود میکند که آنرا واجب‌الوجود گویند. ویا ذات آن اقتضای عدم میکند که آنرا ممتنع‌الوجود نامند. ویا نه اقتضای وجودمیکند و نه اقتضای عدم که آنرا ممکن‌الوجود خوانند.

اما اینکه اقتضای وجود و عدم باهم کند بدیهی‌البطلان است، چه اجتماع نقیضین لازم آید.

پس واجب آنستکه وجود برای او ضروری باشد وعدمش ممتنع.

وممتنع آنستکه عدمش ضروری ووجودش ممتنع باشد.

و ممکن آنستکه هیچیك از وجود و عدم برای او ضرورت ندارد ونسبتش بوجود وعدم مساوی و یکسان‌است. یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه لااقتضا است و اگر موجود شود بسبب خارجی موجود میشود و اگر معدوم شود نیز بسببی خارجی است.

اقسام وجوب وامتناع-هریك‌ازوجوب‌وامتناع بردو گونه‌است: ذاتی‌وغیری: وجوب ذاتی آنستکه وجود ضروری باشد نظربذات چیزی. ووجوب غیری آنستکه وجود چیزی بسبب غیرحاصل باشد.

امتناع ذاتی آنستکه عدم‌ضرور باشد نظر بذات شیئی. وامتناع غیری آنستکه عدم حاصل باشد برای چیزی بملاحظهٔ غیر.

معروض وجوب غیری و امتناع غیری همان ممکن‌الوجود است. چه ممکن چون در حد ذات اقتضای وجود وعدم ندارد، ممکن است بسبب غیری واجب یا ممتنع شود.

اما امکان غیری باطل است. زیرا که اگر امکان بالغیر باشد، معروض آن یا واجب با لذات است و یا ممتنع با لذات و یا ممکن با لذات. بنا برشق اول ودوم لازم میآید انقلاب از وجوب ذاتی و امتناع ذاتی بامکان. و امکان خواه با لذات باشد و خواه بالعرض، با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی منافی است. زیرا وجوب با لذات و امتناع بالذات آنستکه ذات اقتضای وجود یا عدم کند. ومحال است که اقتضای وجود یاعدم منقلب شود بلااقتضای وجود وعدم که معنی امکان است. بخلاف اینکه ممکن معروض واجب وممتنع شود. چه دراینصورت انقلابی که محال است لازم نمی‌آید، زیرا که لااقتضای وجود وعدم منافی با اقتضای وجود یا عدم نیست. بلکه منافی اقتضای وجود، اقتضای عدم است.

بحث هشتم

خواص واجب تعالی

یکی از خواص واجب تعالی آنستکه واجب مرکب نیست، خواه مرکب از اجزاء خارجی مانند ترکب جسم از هیولی وصورت، وخواه مرکب از اجزاء ذهنی مثل ترکب ماهیت از جنس وفصل، وخواه مرکب از اجزاء مقداری مانند ترکب سطح وخط (مرکب مقداری آنستکه کل وجزء در حد واسم یکی باشند. چه نیمهٔ خط هم خط است).

اما واجب مرکب از اجزاء خارجی نیست، زیرا که هر مرکبی محتاج است باجزاء، وهر محتاجی ممکن الوجود است.

اما مرکب از اجزاء حدی نیست زیرا که مرکب از جنس وفصل ماهیت است وماهیت در تقوم ماهوی نیازمند باجزاء است، و وجود محتاج است بتقوم ماهیت. پس اگر واجب الوجود مرکب ازاجزاء حدی باشد محتاج خواهد بود، واحتیاج با وجوب وجود منافی است.

اما اجزاء مقداری ندارد، برای آنکه اگر واجب تعالی جزء مقداری داشته باشد آن جزء یا ممکن خواهد بود یا واجب. اگر ممکن باشد لازم میآید که جزء مخالف با کل باشد وحال آنکه جزء مقداری آنستکه جزء با کل در حقیقت متحد باشد، واگر واجب باشد، در اینصورت لازم میآید که واجب تعالی بالقوه باشد. چرا که اجزاء مقداری بالقوه هستند. علاوه براین اجزاء مقداری از لوازم ماده است و بنابراین اگر واجب اجزاء مقداری داشته باشد ماده خواهد داشت وماده هم بدون

صورت یافت نمیشود ، پس مرکب خواهد بود وچنانکه گفته شد هرمرکبی محتاج است وهرمحتاج ممکن‌الوجود .

ازاین بیانات معلوم شد که واجب تعالی بسیط صرف است وبهیچوجه ترکیبی درذات اوراه ندارد .

خاصیت دیگر آنستکه واجب‌الوجود جزء چیزدیگر نیست بنحوی که ازوجود واجب وجزء دیگرمرکب حقیقی حاصل شود. زیرا ترکیب حقیقی درصورتی است که میان‌اجزاء احتیاجی باشد واحتیاج باینستکه یکی‌محل برای دیگری باشدویکی حال دردیگری. ودراینصورت واجب یا حال درجزء دیگرخواهدبود ویا محل برای جزء دیگر.

اما حال بودن واجب ممکن نیست ، زیرا حال اگر عرض باشد در وجود محتاج بمحل است، واگرصورت باشد، صورت درتشخص محتاج بهیولی است بلکه تشخص عین وجود است وبهرتقدیرلازم میآید که واجب در وجود محتاج بغیر باشد وهرمحتاجی ممکن‌است، پس واجب حال نتواندبود .

اما محل برای جزء دیگرنیز نیست. زیرا اگرمحل برای صورت باشد، چون محل صورت دروجود محتاج بحال‌است، احتیاج واجب در وجود لازم میآید که آن خلف‌است. واگرمحل برای عرض باشد ، مرکب از موضوع وعرض مرکب حقیقی نخواهدبود بلکه مرکب اعتباری‌است مانند ابیض که مرکب ازجسم وبیاض است.

پس واضح شد که واجب جزء چیزی نمیتواند باشد .

خاصیت دیگر واجب تعالی آنستکه وجود واجب عین ماهیت است. باینمعنی که ماهیتی ندارد جزهمان وجودش . حکما دلائلی اقامه کرده‌اند براینکه وجود واجب عین ماهیت اواست بدین قرار :

دلیل اول ــ چنانکه سابقاً بیان کردیم ماهیت ازحدود وجود انتزاع میشود وچون وجود واجب غیرمحدود ونامتناهی‌است، پس ماهیتی‌ندارد .

دلیل دوم ــ واجب اگرماهیت داشته باشد، ناچار وجودش زائد برماهیت خواهدبود، وهرچه زائد باشد وعین نباشد عرض خواهد بود وهرعرضی معلل است یعنی علتی‌دارد. وعلت از چند حال بیرون نیست : یا واجب‌الوجود دیگری است که وجود باین واجب میدهد ودراینصورت دومی واجب نخواهدبود، زیرا وجودش بغیر

است. و نیز واجب متعدد نتواندبود، چنانکه بزودی خواهدآمد .

یا علت وجود واجب معلول واجب است مانند عقل‌اول(مثلاً) و اینهم باطل است، زیرا معلول ممکن‌الوجود است. پس اگر واجب در وجود محتاج بممکن باشد، ممکن خواهدبود. چرا که شیئی با احتیاج بواجب ممکن‌است، تا چه رسد باحتیاج بممکن. و این خلف است .

یا علت وجود واجب همان ماهیت اواست . ودر اینصورت باید ماهیت وجود داشته باشد تا بتواند علت وجود شود. زیرا علت وجود متقدم بر وجود است ، و تا چیزی موجود نباشد نمیتواند بچیزدیگر وجود دهد . حال اگر ماهیت بهمین وجود عارض موجود است تقدم شیئی بر نفس لازم‌میآید و آن محال‌است واگر بوجود دیگر موجود است نقل کلام میکنیم در آن وجود و تسلسل لازم میآید . و نیز لازم میآید که یك چیز دو وجود داشته باشد و آن واضح‌البطلان است .

پس‌ازبیان فوق معلوم‌شد که ماهیت‌علت وجود نمیتواندباشد. اما ممکن‌است ماهیت علت ماهیتی باشد مانند اربعه که علت است برای زوجیت . و همچنین ممکن است ماهیت علت برای صفتی‌باشد مثل ماهیت انسان که علت است از برای تعجب ، و نیز ممکن‌است ماهیت علت صفتی‌باشد و آن صفت علت صفت دیگری، مانند انسان که علت‌است برای تعجب و تعجب‌علت‌است برای ضحك. پس‌اشکالی نیست که‌ماهیت علت ماهیت شود مانند مثلث که علت برای ذوالزوایا است ، اما ماهیت علت وجود نتواند بود .

دلیل سوم ـ دلیل‌دیگری که برنفی‌ماهیت ازواجب‌آورده‌اند اینستکه اگر واجب ماهیت داشته باشدووجود عارض او شود ، ماهیت واجب فاعل و قابل هردو خواهدبود، وممکن نیست یك چیزهم قابل وهم‌فاعل باشد. ولی این‌دلیل تمام‌نیست، زیرا قبول بدومعنی‌است: یکی انفعال تجددی مانند اینکه جسم تدریجاً قبول سردی یا گرمی کند. وقبول باین معنی با فعلیت جمع نمیشود . معنی دوم مطلق موصوفیت است و باینمعنی ممکن است قابل وفاعل یکی باشد مانند خورشید که علت روشنی است وموصوف بروشنی نیز هست . پس واجب ممکن است هم فاعل وجودی باشد، وهم قابل بمعنی موصوفیت .

امام فخر رازی بر نظر حکما که معتقد بنفی ماهیت از واجب تعالی هستند اشکالاتی کرده‌است بدین‌قرار :

اشکال اول - اگر واجب وجودی مجرد ازماهیت باشد، حال ازسه‌امر بیرون نیست: یا وجود اقتضای تجرد ازماهیت‌میکند ودراینصورت باید وجودات‌ممکنه‌هم مجرد باشند ازماهیت، با اینکه ممکن زوج ترکیبی است یعنی مرکب از ماهیت و وجود میباشد . یا وجود اقتضای مقارنه با ماهیت میکند ودر اینصورت باید وجود واجب هم مقارن ماهیت باشد. یا وجود نه اقتضای تجرد ازماهیت میکند و نه‌اقتضای مقارنهٔ با آنرا ، ودر اینصورت واجب در تجردش محتاج است بعلت و چون واجب وجودی است مجرد پس لازم میآید که دروجود محتاج بغیرباشد و چون هرمحتاج بغیری ممکن‌است ، لازم میآید که واجب تعالی ممکن باشد .

جواب این اشکال آنستکه واجب تعالی بعقیدهٔ مشائین وجـودی است مباین با سایروجودات. یعنی وجود خاصی‌است. پس منافات ندارد که وجود واجب‌اقتضای تجرد کند و وجودات ممکنه اقتضای مقارنه . وبعقیدهٔ حکمای فهلوی وجود واجب مرتبهٔ شدیدهٔ ازوجود است، واگروجود شدید اقتضای تجرد کند لازم نیست مراتب ضعیفه هم اقتضای تجرد کنند و بمشرب عرفا وجـود واجب حقیقت وجـود است و وجودات ممکنه اظلال واطواروشؤنات‌آن وجودند. پس اگر حقیقت وجوداقتضای تجرد کند لازم نمیآید که وجودات ظلی هم اقتضای تجرد کنند . پس بهر حـال این اشکال امام مندفع است .

اشکال دوم ـ اشکال دیگرامام‌آنستکه حقیقت واجب مساوی با حقیقت‌هیچ چیزنیست. زیرا حقیقت واجب اقتضای وجوب مینماید وحقیقت اشیاء اقتضای امکان میکنند، واختلاف لوازم دلیل‌است بر اختلاف ملزومات . اما چون وجود واجب در موجودبودن مساوی وجود ممکنانست، پس حقیقت واجب غیروجود است .

جواب ازاین اشکال آنستکه ما مسلم نداریم که وجود واجب مساوی وجود ممکنانست. چه وجود واجب چنانکه بیان‌شد یا وجودی‌است مباین باوجود ممکنات (بعقیدهٔ مشائین) ویا مرتبهٔ شدیده‌ایست از وجود (بعقیدهٔ فهلویین) ویا حقیقت وجود است (بمذاق عرفا) . وبهرحال وجود واجب مساوی وجودات ممکنه نیست ، بلکه مشارك آنهااست‌درمفهوم وجود عام‌بدیهی. واتحاد درلوازم‌منافی‌اختلاف‌درملزومات

نیست، چنانکه آفتاب و آتش در حقیقت مختلفند ولی در گرمی و روشنی اشتراك دارند که لازم هردواست. وخلافی نیست در اینکه وجودعام بدیهی وحصهٔ وجودزائد است برحقیقت واجب وممکن ، وخلاف در وجود خاص است که بعقیدهٔ حکما عین حقیقت واجب است وزائد برحقیقت ممکن. پس معلوم شد که وجود واجب مساوی با وجود ممکنات نیست .

اشکال سوم ـ حقیقت واجب معلوم نیست ووجودش معلوم است، پس حقیقت واجب غیروجود اوست .

جواب ازاین اشکال آنستکه آنچه معلوم است وجود عام است که غیر وجود خاص است. وآنچه معلوم نیست وجود خاص است که همان حقیقت واجب باشد. پس وجود خاص زائد برماهیت نیست. ومقصود حکما اینستکه وجود خاص واجب عین ماهیت اوست . (البته معنی ماهیت واجب ما به الشیئی هو هو است نه مایقال فی جواب ماهو.)

بحث نهم

دلائل توحید

پاره‌ای از خواص واجب دربحث پیشین ذکر شد. دراین بحث خاصیت دیگر که توحید آن ذات مقدس است مورد گفتگو است :

دلائل توحید باری متعدداست و اینك شمه‌ای از آن بیان میشود :

دلیل اول ـ چون اصالت وجـود و اینکه وجود حقیقت واحدهٔ ذی مراتب است ثابت شد، و نیز مدلل گردید که واجب الوجود باید دارای تمام کمالات باشد و فاقد هیچ کمالی نباشد، پس اگردوواجب متحقق باشد هیچیك دارای وجود دیگری وصفات آن نخواهدبود بلکه فاقد کمالات آنست. بنابراین هریك مرکب خواهد بود ازوجود خود وعدم دیگری وحال آنکه ثابت شد که واجب نمیتواند مرکب باشد . پس دو واجب الوجود امکان ندارد .

دلیل دوم ـ وجوب وجود یا اقتضای وحدت میکند ویا اقتضای کثرت ویا لااقتضاست که نه اقتضای وحدت دارد ونه کثرت .

اگر وجوب وجود اقتضای وحدت کند که همین مطلوب ماست . چه مقتضای

شیئی ازشیئی منفك نمیشود وچون اقتضای وحدت میکند پس تعدد ممتنع است .

واگروجوب وجود اقتضای کثرت کند اینهم باطل است زیرا هیچ کثرتی بدون وحدت نیست. پس اگروجوب وجوداقتضای کثرت کندلازم میآید کثرت بدون وحدت.

واگرلااقتضا باشد، باید وجوب وجود در انصاف بوحدت محتاج بغیر باشد. و چون هرمحتاج بغیری ممکن است، پس آنچه را واجب فرض کردیم واجب نخواهدبود بلکه ممکن خواهد بود .

چون دوشق باطل شد، باقی میماند شق سوم که وجوب اقتضای وحدت کند . پس دوواجب متحقق نیست .

دلیل سوم ـ حکما ومتکلمین هردودلیلی آورده‌اند بااین ترتیب که :

اگردوواجب متحقق باشد که اقل مراتب کثرت است، چون هردو در وجوب وجود مشترکند ناچار باید مابه‌الامتیازی میان آن دوباشد . چه اگرفقط همان مابه الاشتراك باشد دوگانگی در بین نیست .

اما مابه‌الامتیاز ازسه حال بیرون نیست. یا تمام حقیقت است یعنی هردوواجب بتمام ذات متباین‌اند. پس وجوب وجود خارج ازحقیقت آن دوخواهدبود وآن محال است . زیرا پیش ازاین دانسته شد که وجود عین حقیقت واجب است . ووجوب تأکد وشدت وجود است .

یا مابه‌الامتیاز جزء حقیقت واجب است ودراینصورت ترکیب در ذات واجب لازم میآید وترکیب مستلزم احتیاج است وهرمحتاجی ممکن است واین خلف است .

یا مابه‌الامتیاز ازحقیقت هردو بیرون است، پس واجب درتعین محتاج خواهدبود بغیر. زیرا که تعین هرگاه زائد برحقیقت باشد عرض خواهد بود وهرعرضی محتاج است بعلتی . وعلت آن تعین یا خود حقیقت است وآن ممتنع است چراکه علت یا تعینش سابق برمعلول است که دراینصورت تقدم شیئی برنفس لازم میآید وآن محال است. ویا غیر حقیقت علت است پس ناچار واجب در وجود محتاج خواهد بود بغیر چنانکه درتعین محتاج است بغیر . زیرا تعین یا عین وجود است یا مساوق آن . و احتیاج دروجود منافی است با وجوب بالذات .

وبوجه دیگروجوب وجود اگرمشترك باشدمیان دوواجب، یاجنس خواهدبود یا نوع ویا عرض .

اما جنس نتواندبود زیرا هرچه جنسی دارد ناچار فصلی‌هم خواهد داشت و بنابراین واجب مرکب خواهدبود وسابقاً بیان‌شد که ترکب واجب محال‌است .

اما وجوب وجود نوع نیز نتواندبود زیرا دراین‌فرض‌امتیازهریک‌ازدیگری، بعوارض مشخصه خواهدبود وعوارض مشخصه که عارض‌هرفردی شود ممکن نیست که واجب باشد . زیرا عارض محتاج بمعروض است واحتیاج منافی است با وجوب وجود، پس ممکن‌الوجود خواهدبود و ممکن محتاج است بعلت. وعلت عارض‌اگر همین ذات معروض‌باشدلازم میآید که درفرد دیگرنیزهمین عارض یافت‌شود وچون ذات درفرد دیگرنیز متحقق است پس مغایرتی میان دو فرد نخواهد بود و بنابراین دوگانگی وجود ندارد .

واگر علت عارض امری باشد خارج از ذات ، لازم میآید که آن فرد درحد ذات خود با قطع نظر از امرخارج موجود نباشد پس واجب‌الوجود نخواهد بود .
پس امکان ندارد که واجب‌الوجود ماهیت‌نوعیه‌ای باشد که افراد متعدده داشته‌باشد.

اما وجوب وجود عرض‌هم نتواند بود . زیرا چنانکه مذکورشد، وجود عین ذات واجب است ووجوب همان تأکد وشدت وجود است ، پس وجوب هم عین ذات است وچون عین ذاتست عرض نتواند بود پس محال است که دو واجب موجود و متحقق باشد .

شبههٔ ابن کمونه - ابن کمونه براین برهان ایراد کرده وگفته است .
ممکن است دوهویت‌باشد بسیط و مجهول‌الکنه ومباین بتمام ذات (امتیاز میان اشیاء یا بتمام ذاتست مانند اجناس عالیه از قبیل جوهروکم وکیف وغیره که بتمام ذات باهم فرق دارند یا امتیاز ببعض ذاتست اگراشتراك در جنس باشد ، مانند امتیازانسان وفرس، زیرا هردو درحیوانیت مشترکند وامتیازشان بناطق وصاهل است. ویا امتیازبعوارض مشخصه است اگراشتراك درطبیعت باشد مانند اینکه زید وعمرودرانسانیت مشترکند ودرعوارض مشخصه امتیاز دارند تمام حکماء باین سه قسم امتیاز معتقدند ولی حکمای اشراقی امتیاز بکمال‌ونقص وغنا وفقررا نیزقائلند.
پس امتیاز نزد ایشان بچهارچیزاست)

وچون‌امتیاز بتمام‌ذات‌دارند نه‌ببعض‌ذات، پس ترکیب‌لازم‌نمی‌آید و حمل‌وجوب وجود برهردومحمول بالضمیمه‌نیست بلکه‌بمعنی‌خارج‌محمول‌است. (محمول‌بالضمیمه

آنستکه تا چیزی منضم بموضوع نشود محمول حمل بر آن نمیشود. مانند اینکه بیاض تا منضم بجسم نگردد الجسم ابیض گفته نمیشود. ومحمول بمعنی خارج محمول آنستکه از ذات موضوع انتزاع شود بدون اینکه چیزی بموضوع ضمیمه گردد مانند الجسم ممکن که امکان چیزی نیست که منضم بجسم شود، بلکه امکان از ذات جسم انتزاع و حمل بر آن شده است) وچون حمل وجوب وجود بمعنی خارج محمول است معلل نیست وعلتی نمیخواهد. پس اگر واجب طبیعت نوعیه باشد احتیاج بغیر که منافی با وجوب وجود است لازم نمیآید .

جواب شبهۀ ابن کمونه ـ چون اصالت وجود واعتباری بودن ماهیت محقق شد ، ونیز باثبات رسید که وجود حقیقت واحدۀ صاحب مراتب است (مذهب فهلویین) وحقایق متباینه نیست ، (مذهب مشائین) ووجوب وجود شدید است ، پس اگر دو واجب متحقق باشند ناچار آندو در وجود اشتراك خواهند داشت . و وجود ذاتی هردو خواهد بود، پس مرکب باشند ازمابه‌الاشتراك ومابه‌الامتیاز، وچون هرمرکبی محتاج است وهرمحتاجی ممکن ، پس برفرض تحقق دو واجب هیچیك واجب نخواهند بود واین خلف است .

پس اشکال ابن کمونه بر کسانی که وجود را اصیل و حقیقت واحده میدانند وارد نیست ولی بر کسانی که ماهیت را اصیل میدانند شدیدالاندفاع است .

حال بنابراین فرض که ماهیت اصیل باشد ودو هویت متباین بتمام ذات فرض شود، گوئیم ازامور متباینه از آنجهت که متباین‌اند نمیتوان امر واحدی انتزاع کرد. و آخوند ملاصدرا ادعای بداهت اینرا کرده و گفته است که حمل انسان برزید و عمرو بلحاظ اشتراك آندو است در انسانیت ، وهمچنین حمل حیوان برانسان نظر باشتراك آنها است درحیوانیت ، وحمل ممکن برجواهر واعراض از جهت اشتراك آنها درانتساب بواجب‌الوجود است، وحمل موجود برواجب وممکن از حیث اشتراك آنها درمفهوم وجود عام بدیهی است ، و همچنین حمل ابیض بربرف وعاج از جهت اتصاف آنها است ببیاض. پس ابطال نظر ابن کمونه بهرحال ثابت است .

برهان تمانع ـ متکلمین توحید واجب را ازراه تمانع ثابت کرده‌اند. حاصل برهان آنها که از آیۀ شریفۀ **لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما یصفون** اخذ شده است اینستکه :

اگر دو واجب‌الوجود باشد و هریك خلاف آنچه دیگری اراده کرده است اراده کند، نظام عالم اختلال می‌یابد. چه فی‌المثل اگر یکی حرکت زمین را اراده کند و آن دیگری سکون آنرا ، حال از چند صورت بیرون نیست : یا مراد هردو واقع میشود، یا مراد هیچیك واقع نمیشود ، یا مراد یکی واقع‌میشود واز آن دیگری صورت وقوع نمیگیرد .

اگر مراد هردو واقع شود ، اجتماع نقیضین لازم آید و آن محال است ، چه زمین باید در آن واحد هم متحرك باشد هم ساکن .

واگر مراد هیچیك واقع نشود ، لازم میآید ارتفاع نقیضین یعنی زمین نه متحرك باشد نه ساکن واین نیزمحال‌است. وهم عجزهردولازم میآید .

واگرمرادیکی‌واقع شدواز آن‌دیگری حاصل‌نگردید،آنیکی واجب‌الوجود است ودیگری چون عاجزاست باید ممکن‌الوجود باشد .

باید دانست که این برهان تمام نیست . زیرا فرض شده است که هردو واجب ارادهٔ دوامرمخالف کنند وحال آنکه واجب‌الوجود هر کاری کند بر وفق صلاح و حکمت است واگرحکمت درحرکت‌زمین باشدآندیگری ارادهٔ خلاف‌آن‌نخواهد کرد. پس اجتماع نقیضین لازم نمیآید . پس نباید برهان را بوجهی حمل کنیم که تمام نیست .

بدین جهت بعضی دیگر گفته‌اند آیهٔ شریفه اشاره ببرهان صدّیقین است از طریق برهان فرجه که از کلام حضرت صادق مفهوم میشود .

برهان فرجه - کلینی علیه‌الرحمه در کتاب‌توحید ازهشام‌بن حکم نقل‌میکند که زندیقی خدمت حضرت‌صادق آمد. حضرت بدو فرمود اگربگوئی دو خدا وجود دارد، امرازسه حال بیرون نتواند بود: یاآن هردوقدیمند وقوی، یاهردوضعیفند، یا یکی قوی ودیگری ضعیف است .

بنا براحتمال اول که هردو قدیم وقوی باشند، چون لازمهٔ قدرت وقوت قهر وغلبه است ، شخص قادر میخواهد کسیرا که مقابل اوست مقهور کند و مقابلی باقی نگذارد و بنابراین بایدهریك‌صاحب‌خودرا دفع کنند و بنابراین‌دیگرواجب‌الوجودی نخواهد بود و در نتیجه لازم میآیدآسمان وزمین نباشد . زیرا ممکن بدون وجود واجب وجود نمیگیرد. پس بطلان زمین و آسمان لازم میآید .

احتمال دوم نیز که هردوضعیف باشندباطل‌است. چه ضعیف واجب‌نتواندبود وواجب باید در کمال شدت وجود باشد یعنی وجودی اشد از او نباشد. اگر واجب ضعیف باشد، عاجزاست وعجز منافی قدرت‌است، پس واجب نمیباشد .

امابنابراحتمال‌سوم که‌یکی‌قوی‌ودیگری‌ضعیف باشد، همان‌قوی‌واجب‌الوجود است وبنابراین مقصود ما ثابت است .

بعد حضرتش فرماید: **ثم یلزمك إن ادعیت اثنین فرجة ما بینهما حتی یکونا اثنین فصارت الفرجة ثالثاً بینهما قدیماً معهما فیلزمك ثلاثة** یعنی اگر قـائل بدو واجب باشی باید بفرجه‌ای بین آن‌دوقائل باشی وبنابراین‌سه واجب لازم آید،واگر سه واجب قائل شدی ، پنج واجب لازم آید و از پنج واجب نه واجب و هکذا الی غیرالنهایه. (وجه تسمیهٔ این برهان بفرجه همین است که حضرت در آن لفظ فرجه بکاربرده است) .

مقصود حضرت اینستکه اگر دو واجب‌الوجود قدیم باشد ، لابد چون دوتا فرض کردیم باید قدرمشترکی داشته‌باشند ومابه‌الامتیازی . والا اگر مابه‌الامتیازی بین آنها نباشد اثنینیت نخواهدبود. مثلازید وعمرو که دوتاهستند، با اینکه‌درحقیقت انسانیت مشترکند هریك دارای خصوصیتی است که آندیگری فاقدآنست و همان خصوصیات آندورا ازهم‌ممتاز می کند. اگردوواجب‌موجودباشد، پس‌درحقیقت‌وجود مشترکند و اگر امری نباشد که هرکدام بآن ممتـاز باشند لازم میآید که اثنینیتی نباشد وحال‌آنکه ما فرض تعدد کردیم. اول‌مرتبهٔ افتراق و امتیاز آنستکه ضمیمه‌ای بیکی ازدوقدیم منضم‌شود وبدیگری منضم‌نشود. تا امتیازشان بانضمام ضمیمه‌بیکی واطلاق دیگری باشد .

حال‌آن ضمیمه از سه صورت بیرون نیست یا از سنخ ماهیت است یا از سنخ عدم ویا ازسنخ وجود .

اگر ضمیمه از سنخ ماهیت باشد یعنی یکی ازدوقدیم واجب‌الوجود باشد با ماهیت، چون هر ماهیتی ممکن‌است وهرممکنی حادث و مرکب تابع اخس اجزاء است. پس لازم میآید که این‌واجب‌الوجودی که ماهیت باو منضم شد ممکن‌الوجود شود. واین خلاف فرض است .

همچنین بدیهی‌است که آن‌ضمیمه عدم نیز نتواندبود زیرا دراعدام‌تمایزی نیست

تا بتواند سبب تمیز شیئی بشود .

پس ناچار باید بگوئیم آن ضمیمه وجود است. واین وجودی که منضم میشود بقدیم ناچار باید قدیم باشد والاّ آن واجب الوجود قدیم نخواهد بود. در صورتی که ما فرض کردیم واجب الوجود قدیم است .

بنابراین از فرض دوواجب، سه واجب لازم میآید. زیرا دوقدیم که اول فرض کردیم ووجود منضم هم که قدیم است. ازوجود سه واجب، پنج واجب لازم میآید و هکذا ازپنج واجب نه واجب الی غیرالنهایه. وباین ترتیب لازم میآید که واجب الوجود غیرمتناهی باشد وحال اینکه ببراهین ثابت شده است که غیرمتناهی وجود ندارد .

ومراد امام صادق ازفرجه همان مابه الافتراق است .

پس معنی آیهٔ لو کان فیهما اینستکه اگرواجب متعدد باشد لازم می آید نامتناهی باشد و نامتناهی هم که وجود ندارد و اگر واجب نباشد زمین و آسمان معدوم خواهند بود.

☆ ☆ ☆

علاوه برخواص مذکور، واجب تعالی را خاصیت دیگری است و آن اینستکه واجب الوجود با لذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است . یعنی همچنانکه واجب وجودش واجب است ، صفات کمالیه اش نیز مـانند علم وقدرت و اراده واجب است. یعنی واجب العلم والقدرة است همچنانکه واجب الوجود است .

برهان بر این مطلب آنستکه صفات کمالیه اگر ممکن باشند برای واجب، یا امکان استعدادی خواهد بود یا امکان ذاتی .

اگر امکان استعدادی باشد، چون امکان عرض است و حاملی میخواهد و حامل استعداد ماده است، پس واجب تعالی اگر امکان استعدادی داشته باشد ناچار ماده هم خواهد داشت . وماده هم بی صورت یـافت نمیشود (چنانکه در بحث تلازم در قسمت طبیعیات گذشت) پس واجب مرکب خواهد بود و پیش ازاین بیان نمودیم که واجب مرکب نیست .

واگر امکان ذاتی باشد، چون حامل آن ماهیت است، پس اگر امکان داشته باشد صفات کمالیه برای واجب، ماهیت خواهد داشت وقبلاً مذکور شد که واجب ماهیت ندارد وماهیتش همان وجود اوست .

بحث دهم

خواص ممکن

از جمله خواص ممکن آنستکه ممکن محتاج بعلت است. زیرا ممکن در حد ذات نسبتش بوجود وعدم مساوی و یکسان است، و چون نسبتش بوجود وعدم مساوی است ناچار ترجیح هریك از وجود یا عدم بسبب مرجحی خواهد بود خارج ازذات ممکن. زیرا ترجح بلامرجح محال است. (ترجح بلامرجح آنستکه چیزی بدون علت فاعلی موجود شود .) .

تمام حکما و متکلمین اتفاق دارند دراینکه ترجح بلامرجح باطل است ولی در ترجیح بلامرجح خلاف است . چنانکه اشاعره و برخی دیگر ترجیح بلامرجح را جائز میدانند. (ترجیح بلامرجح آنستکه شیئی بدون علت غائی موجود شود) و چند دلیل بر جواز آن اقامه کرده اند .

یکی آنکه شخص تشنه هرگاه دوظرف آب نزد او باشد، بدون هیچ امتیازی یکی از آنها را برمیدارد وهمچنین آدم گرسنه که دو گردهٔ نان پیش او باشد یکی را میخورد بی هیچ امتیاز. ونیز شخصی سردوراه میرسد که هیچ فرقی ندارند ویکی از آندوراهرا برمی گزیند و همهٔ اینها ترجیح بلامرجح است .

جواب ـ اولاً بوسیلهٔ امثلهٔ جزئیه نمیتوان حکم کلی کرد. ثانیاً ممکن است غایت بحسب قوهٔ عقلیه و خیالیه وشهویه وغضبیه باشد ودر این امثله اگرچه بحسب قوهٔ متخیله غایتی نیست اما ممکن است غایت بحسب قوهٔ عقلیه باشد. چه ممکن است تقدیر الهی شده باشد که يك گردهٔ نان پیش ازدیگری خورده شود وعقل انسانی مسخر امر الهی است .

پس دراین امثله غایت بحسب قوهٔ عاقله هست اگرچه بحسب قوه متخیله نیست وترجیح بلامرجح وجود ندارد .

گذشته از این ترجیح بلامرجح لازم دارد ترجح بلامرجح را که باطل است باتفاق. زیرا شخصی که يك گرده نانرا در مثال فوق میخورده لابد یکی بردیگری ترجح یافته است .

نفی اولویت ذاتیه ـ ممکن است کسی بگوید که وجود مثلاً برای ممکن

اگرچه درحد ذات واجب نیست، اما لازم نمیآید که در وجود محتاج بعلت باشد. زیرا ممکن‌است موجود شود باولویت بدون احتیاج بعلت.

جواب آنستکه اولویت بردوقسم است: **ذاتیه** و**غیریه** وهریك بر دو گونه است **کافیه** و**غیرکافیه**. پس چهار احتمال میرود.

اما اولویت ذاتیه چه‌کافیه وچه غیرکافیه باطل‌است. وغیریه غیرکافیه نیزباطل می‌باشد. وغیریه‌کافیه صحیح ومثبت مدعای مااست. اولویت ذاتیه یعنی منشأ اولویت ذات شیئی‌باشد وکافیه یعنی کفایت کند دریکطرف (یا وجود یا عدم).

برهان بر بطلان اولویت ذاتیهٔ کافیه ـ طرف وجود مثلاً اگراولویت داشته باشد نسبت بذات ممکن لازم میآید که یا اولویت اولویت نباشد، ویا اولویت ذاتیه نباشد. بعبارت دیگرجمع بین اولویت وذاتیت ممکن‌نیست. زیرا اگریکطرف مثلا وجود اولویت داشته باشد، با فرض اولویت وجود امرازدوحال بیرون نیست یا عدم ممکن‌الوقوع است یا نیست. اگربگوئیم عدم وقوعش ممکن نیست، پس طرف وجود اولویت نیست، بلکه وجوب است. زیرا واجب آنستکه اقتضای وجود کند وعدمش محال باشد. واگرعروض طرف دیگرممکن‌نباشد وجود اولویت نخواهد‌ داشت بلکه وجوب وجود خواهدبود. واگرعدم ممکن‌الوقوع باشد، دراینصورت امکان وقوع عدم یا بدون سبب است ویا با سبب. اگر بدون سبب باشد لازم میآید ترجیح مرجوح بر راجح وترجیح مرجوح بر راجح بدتر است از ترجیح یکی از متساویین بردیگری.

واگروقوع عدم بواسطهٔ سببی باشد، حال این‌سبب یا مسبب راکه عدم باشد اولی‌میکند ویانمیکند. اگراولی‌نکندپس‌سبب سبب نخواهدبود، زیرا سبب آنستکه مسبب را اولی کند واگرسبب(عدم)را اولی کندباید وجود اولی‌نباشد. پس‌اولویت ذاتیه نخواهد بود چرا که ما با لذات لایزول یعنی ذاتی شیئی زائل نمیشود و چون اولویت وجود زائل‌شد، پس ذاتی‌نیست. پس واضح شد که جمع بین اولویت وذاتی محال‌است. واولویت ذاتیه غیرکافیه هم‌باطل‌است. زیرا با فرض‌اولویت طرف‌وجود، طرف عدم اگرممکن‌نباشد، اولویت اولویت نخواهدبود. بلکه وجوب خواهدبود، واگرممکن‌باشد، وطرف وجود رجحان‌پیدا کند لازم‌میآید ترجیح یکی‌ازمتساویین بردیگری بدون مرجح که باطل است. پس احتمال چهارم باقی میماند وآن صحیح

است ودلیل برصحت آن آنستکه چون باطل شد که با فرض اولویت وجود، عدم‌هم ممکن باشد، پس باید عدم ممکن نباشد ودر اینصورت اولویت وجوب خواهدبود. واگراولویت وجوب باشد مانعی ندارد. زیرا واجب بالغیرمنافی امکان ذاتی نیست وحاصل آنکه معلول ممکن نظر بعلت باید صدورش واجب شود وعدمش ممتنع. و علت باید تمام انحاء عدم معلول‌را سد کند وعلتی که بتواند انحاء عدم معلول را سد کند جزواجب نتواندبود. چه یکی از انحاء عدم معلول آنستکه معلول معدوم باشد با عدم علت. واگرعلت ممکن‌الوجود باشد، عدمش جائزاست. پس بعدم علت، عدم معلول‌هم‌جائزخواهدبود وتنهاوجودیکه‌بتواندسدانحاء عدم‌را کندذات‌واجب‌الوجود است که عدمش ممتنع میباشد.

پس واضح شد که‌ممکنات بایدمنتهی‌شوند بواجب‌الوجود وهمین‌مطلوبست.

باید دانست که این وجوبی که معلول نزد علت دارد، وجوب سابق است که **الشیئی مالم یجب لم یوجد**. پیش ازوجودگرفتن واجب است نزد علت وهرمعلولی وجوبی دارد هنگام وجودگرفتن وآنرا وجوب لاحق نامند. پس بهرمعلولی دو وجوب احاطه کرده است یکی سابق ودیگری لاحق.

دیگرازخواص ممکن آنستکه ممکن همچنانکه در حدوث محتاج است بمؤثر، همچنین دربقاء محتاج بمؤثراست. زیرا که علت حاجت بمؤثرامکانست وامکان لازم ماهیت ممکن‌است. پس‌چون درحال بقاء، علت‌احتیاج موجود است بایداحتیاج هم موجود باشد. منتهی ممکن درحال حدوث در اصل وجود محتاج است ودر بقاء دراستمراروجود محتاج است. ولی بعضی متکلمین عقیده دارند که ممکن در حدوث محتاج بعلت‌است ودر بقاء محتاج نیست. حتی اینکه بعضی گفتند **لوجازالعدم علی الباری لماضرّعدمُه وجودَالعالم** و علت اینستکه آنها علت احتیاج را حدوث دانسته‌اند نه‌امکان. وچون سابقاً واضح کردیم که علت احتیاج بمؤثر امکان است نه حدوث، پس این احتمال که ممکن دربقاء محتاج نباشد بمؤثرباطل است.

بحث یازدهم

علت و معلول

از جملهٔ امور عامه علیت و معلولیت است .

علت چیزی است که وجود شیئی بر آن توقف داشته باشد و محتاج را معلول و محتاج الیه‌را علت گویند .

اقسام علل ـ علت بر دو گونه است: علت تامه و علت ناقصه .

علت تامه آنستکه از وجود او وجود چیز دیگر لازم آید و از عدم او عدم شیئی دیگر .

علت ناقصه آنستکه وجود معلول بدان متوقف باشد و از عدمش عدم معلول لازم آید ولی از وجودش وجود معلول لازم نیاید .

علت ناقصه بچهار قسم منقسم میشود . ووجه حصر آنستکه آنچیزی که وجود معلول توقف بر آن‌دارد، یا داخل در ماهیت است ویا خارج از آن . واگر داخل در ماهیت باشد امر از دو حال بیرون نیست یا **ما به الشیئی بالفعل** است مانند صورت تخت نسبت بتخت، یا **ما به الشیئی بالقوه** است مثل چوب نسبت بتخت.

علت داخل در ماهیت‌را علت قوام گویند مانند جنس و فصل یاماده و صورت.

و اگر خارج از ماهیت باشد ، معلول آن یا **ما منه الشیئی** است و یا **ما لاجله الشیئی** .

ما منه الشیئی یعنی آنچه وجود شیئی از اوست مانند نجار نسبت بتخت که آنرا فاعل و علت فاعلی نامند. و **ما لاجله الشیئی** یعنی آنچه برای آن فعلی از فاعل سرزده و باعث و محرک فاعل بر فعل شده‌است مانند نشستن بر تخت یا گرفتن پول برای ساختن تخت که آنرا علت غائی وغایت خوانند . (غایت از آنجهت که بر فعل مترتب میشود غایت است و از آنجهت که محرك و باعث بر فعل است علت غائی است.) علتی را که خارج از ماهیت معلول است علت وجود خوانند.

پس علت منحصر بچهار است: فاعلی، غائی، مادّی، صوری .

اما وجود شرط مانند سوزانیدن آتش بشرط تماس ، یا وجود آلت مانند اره و تیشه برای نجار راجع بفاعل است، و عدم مانع مانند تر نمودن لباس برای سوختن راجع بقابل است .

پس علل زائد براین چهار نتواند بود .
اکنون بذکر اقسام معلول میپردازیم .

اقسام معلول ـ اگر معلول بسیط وعلت موجب باشد، فقط علت فاعلی دارد، واگر معلول بسیط وعلت مختار باشد علت فاعلی وغائی خواهد داشت ، واگر معلول مرکب وفاعل موجب باشد، سه علت خواهدداشت : فاعلی و صوری ومادی، واگر معلول مرکب وفاعل مختار باشددارای چهار علت خواهد بود: فاعلی، غائی، صوری، مادی.

باید دانست که صورت وعلت صوری وهمچنین ماده وعلت مادی باهم فرق دارند. چه صورت نسبت بماده فاعل است وجزء آن نیست ، ونسبت بمرکب علت صوری است وجزء آن میباشد، مانند شکل تخت که صورت است نسبت بچوب وعلت صوری است نسبت بتخت. وچوب ماده است برای شکل تخت وعلت مادی است نسبت بخود تخت .

هریك از ماده وصورت نسبت بمرکب بیك اعتبار علت قریبند و بیك اعتبار علت بعید :

اما صورت هرگاه حقیقی واز مقولهٔ جوهر باشد ، نسبت بماده فاعل است و چون ماده علت مرکب است، پس صورت علت علت مرکب خواهد بود. وباین اعتبار علت بعید وبا واسطه است. ولی ازطرفی چون جزء صوری مرکب است باین اعتبار علت قریب وبواسطه است .

اما ماده در صورتی که مرکب ماهیت صنفی باشد ، مانند تخت ، وصورت امر عرضی، چون ماده مقوم عرض است وعرض علت صوری مرکب، پس باین لحاظ ماده علت علت مرکب است بواسطه، وچون ماده جزء مرکب است علت مادی است بیواسطه.

ارتباط ومناسبات میان علل

هریك ازفاعل وغایت بوجهی سبب آندیگری است .

اما فاعل سبب وجود غایت است درخارج. وغایت بحسب وجود ذهنی وتصور، علت فاعلیت فاعل است. چه نجار اول تصور نشستن برتخت را میکند وسپس شروع بساختن مینماید، وپس از ساخته شدن تخت نشستن وجود میگیرد . پس غایت بحسب وجود خارجی مؤخر وبحسب وجود ذهنی مقدم است واز اینجا است که گفته اند: اول الفکر آخر العمل (اول فکر آخر آمد درعمل) .

فاعل وغایت گاهی یکی است مانند اینکه واجب تعالی هم فاعل تمام موجودات است وهم غایت آنها. در قرآن مجید فرمود. هوالاول والآخر، اول است چون فاعل است و آخر است از آنجهت که غایت است.

گاه ممکن است سه علت یکی باشد: فاعل وصورت وغایت. مثلا درید مبدأی است که صورت انسانیه باشد وهمین صورت انسانیه مبدأ میشود که در نطفه صورت انسانیت حاصل شود. ونطفه نیز بطرف غایتی که همان صورت انسانیت است درحرکت میباشد. پس صورت انسانیه از آنجهت که باماده نوع انسانرا میسازد صورت است، واز آنجهت که مبدأ حرکت نطفه است بانسانیت فاعل است، واز آن لحاظ که حرکت نطفه منتهی بآن میشود غایت است. پس دراین مثال سه علت یکی شده است وباین نظر است که ارسطو فرموده علت دوتاست: یکی فاعل ودیگری ماده. چه فاعل وصورت وغایترا یکی دانسته است.

احکام مشترك بین علل اربع

الف ـ هریك ازعلل چهارگانه یا بالذات است یا بالعرض:

فاعل بالذات آنستکه مبدأ برای ذات چیزی باشد، مانند آتش برای سوزانیدن وواجب تعالی برای تمام ممکنات. اما **فاعل بالعرض** آنستکه چنین نباشد وآن بر چند قسم است: یکی آنکه فاعل ازاو فعلی سرزند وآن فعل امری را که مانع ضدآن امر است برطرف کند وبدین سبب آن ضد قوت گیرد ونسبت داده شود فعل ضد بآن فاعل، مانند سقمونیا که بواسطهٔ بریدن صفرا تبریدرا بآن نسبت دهند. ودیگر آنکه فاعل امری را که مانع فعل طبیعی است برطرف کند، هرچند مانع ایجاب ضد را نکند، مثل اینکه ستونرا که مانع فرود آمدن سقف است بردارد وسقف فرود آید وفرود آمدن سقف را ببردارندهٔ ستون نسبت دهند وحال آنکه سقوط سقف بواسطهٔ سنگینی ذاتی آنست. پس نسبت فرود آمدن سقف بخراب کنندهٔ ستون بالعرض است. دیگر آنکه چیزی دارای صفاتی باشد ویکی از آن صفات مبدأ فعل باشد بالذات، وآنفعل را نسبت بآن صفت ندهند بلکه بذات آنچیز ویا بصفت مقارن بآن صفت نسبت دهند، چنانکه گویند انسان یا مهندس معالجه میکند وحال آنکه طبیب معالجه میکند نه انسان ومهندس.

مادهٔ بالذات آنستکه چیزی بذات‌خود قبول چیزی کند، مانند هیولای اولی نسبت بصورت جسمیه وروغن برای اشتعال .

مادهٔ بالعرض آنستکه بالذات نباشد و آن برچند قسم‌است: یکی آنکه ماده صورتی‌داشته باشد ضد صورت دیگر ، و بوجود صورت دوم صورت اول زائل شود وماده با صورت اول که زائل شده ماده شود برای صورت دوم ، چنانکه گفته شود آب ماده‌است برای هوا وحال آنکه آب تا وقتی که آبست ماده هوا نیست زیرا هوا که موجود شد، صورت آب زائل میگردد. پس آب مادهٔ بالعرض‌است برای هوا .

دیگر آنکه ماده صورتی داشته باشد که داخل در ماده نیست اگرچه ضد با صورت مقصودهم نباشد، مانند اینکه گفته شود: طبیب استعلاج میکند ، در صورتی که استعلاج نه ازجهت طبیب بودنست بلکه ازجهت‌علیل بودنست. پس طبیب‌موضوع بالعرض است برای استعلاج .

صورت بالذات مانند شکل تخت و**صورت بالعرض** مانند سفیدی و سیاهی برای تخت .

غایت بالذات آنستکه حرکت طبیعی یا ارادی برای خودآن امرباشد،مانند تندرستی برای‌خوردن دوا. و**غایت بالعرض** آنستکه چنین نباشد مانند کوبیدن دوا برای خوردن . چه خوردن دوا مقصود اصلی‌نیست بلکه تندرستی و سلامت مقصود اصلی است .

ب ـ هریك از علل‌یا قریب‌است یا بعید .

فاعل‌قریب آنستکه مباشر فعل‌باشد بدون واسطهٔ میان فاعل ومنفعل، مانندپی وعصب که مباشرحرکت است .

فاعل بعید آنستکه میان فاعل و منفعل واسطه‌ای موجود باشد ، مانند نفس برای حرکت دادن اعضا .

مادهٔ قریب مانند‌اعضاء برای‌بدن،و**مادهٔ بعید**مانندعناصرچهارگانه‌برای‌بدن

صورت قریب مانند تربیع برای مربع ، و**صورت بعید** مانند دارای زاویه بودن‌برای مربع .

غایت‌قریب مانند تندرستی برای خوردن دوا، و**غایت بعید** مانند خوشبختی برای خوردن دوا .

ج ـ هریك ازعلل یا **بسیط** است یا **مرکب** :

فاعل بسیط آنستکه فعل از آن بتنهائی صادر شود، مانند واجب تعالی برای تمام موجودات، وطبیعت بسائط مانند طبیعت آب و آتش .

فاعل مرکب آنستکه فعل از چندین قوه صادر شود، چه آن قوی نوعاً یکی باشند مـانند آنکه چند نفر یك کشتی را حرکت دهند ، و چه مختلف بـاشند مانند گرسنگی که حاصل‌میشود ازقوهٔ جاذبه وقوهٔ حساسه .

مادهٔ بسیط مانندهیولای اولی برای جسم، و**مادهٔ مرکب** مثل عناصر چهارگانه برای مرکبات، یا اصول داروها برای معجونات .

صورت بسیط مانند صورت آب و آتش، اما صورت مرکب نتواند بود .

غایت بسیط مثل سیری برای غذاخوردن، و**غایت مرکب** مثل پوشیدن لباس ابریشمی برای زینت ورفع شپش .

د ـ هریك ازعلل یا عام است یا خاص .

فاعل عام آنستکه چیزهای بسیاراز آن منفعل شوند، مانند ذات واجب تعالی که تمام موجودات راایجاد میکند، ومانند آنکه یك هوا باعث ترشی ماست ورسیدن انگور وفاسد شدن گوشت و آب شدن یخ شود .

مادهٔ عام مانند چوب برای تخت ومیزوغیره، وعام همان کلی است .

صورت عام مانند صورت میز نسبت بصورت این میز و آن میز .

غایت عام مانند خوردن ترنجبین برای رفع صفرا ، چه رفع صفرا بخوردن بنفشه‌هم میشود .

فاعل خاص آنستکه یك چیز از آن منفعل شود، مانند آتش که چوب معینی را بسوزاند .

مادهٔ خاص مثل جسم انسان نسبت بمزاجش برای صورت انسان .

صورت خاص همان جزئی است، مانند حد وفصل و خاصهٔ چیزی .

غایت خاص مانند ملاقات کردن کسی دوست خودرا .

هـ ـ هریك ازعلل یا بالفعل است یا بالقوه .

فاعل بالفعل مانند آتش نسبت بآنچه آنرا سوزانده است .

مادهٔ بالفعل مانند بدن انسان برای صورت انسانیت .

صورت بالفعل مثل صورت انسان برای بدن انسان .

غایت بالفعل مثل ملاقات دوست پس از انتهای حرکت .

فاعل بالقوه مانند آتش نسبت بچیزی که هنوز آنرا نسوزانده است ، بااینکه استعداد سوختن آنرا دارد .

مادهٔ بالقوه مانند جنین نسبت بصورت انسانیت .

صورت بالقوه مانند صورت انسان برای بدن جنین .

غایت بالقوه مانند ملاقات دوست هنگام حرکت .

بحث دوازدهم

احکام مختص بفاعل

از جملهٔ احکام مختص بفاعل یکی آنستکه فاعل چند صنف است :

اول فاعل بالطبع و آن چیزیستکه فعل از آن بدون شعور و اختیار سرزند و فعل مناسب با طبع فاعل باشد، مانند سقوط سنگ بپائین .

دوم فاعل بالقسر و آن اینستکه فعل بدون شعور و برخلاف مقتضای طبیعت از آن سرزند مانند پرتاب شدن سنگ ببالا .

سوم فاعل بالتسخیر و آن عبارتست از اینکه فعل بی اراده از آن سرزند و فاعل شأنیت اختیار داشته باشد، مثل آنکه کسی را مجبور کنند بکاری .

این سه قسم فاعل هر سه در اینکه باختیار و اراده نیستند شریکند .

چهارم فاعل بالقصد مانند تحصیل علم برای نیل بسعادت .

پنجم فاعل بالعنایة و آن آنستکه فاعل صاحب اراده علمش بنظام اصلح سبب فعل او شود، بدون اینکه نیازمند بغرض زائد بر ذات فاعل باشد ، مانند واجب تعالی در ایجاد عالم .

ششم فاعل بالرضا و آن آنستکه خود فعل علم باشد و علم بذات علم اجمالی سابق بر فعل باشد .

این سه قسم فاعل اخیر در اینکه فعل باراده از آنها صادر میشود مشترکند .

هیچیك از عقلاء قائل نشده‌اند که مبدأ کل موجودات فاعل بالقسر یا فاعل

بالتسخیر باشد. اما طبیعیون عقیده دارند که مبدأ کل فاعل بالطبع است، باینمعنی که بدون اراده فعل ازاوسرمیزند .

معتزلیها از متکلمین مبدأ را فاعل بالقصد میدانند و بعضی از حکماء مانند **فارابی و ابن‌سینا** براین رفته‌اند که واجب تعالی فاعل بالعنایه است، چه علم‌واجب‌را بصوری میدانند زائد بر ذات در مقام ذات ، چنانکه صور اشیاء در ذهن انسانست .

شیخ شهاب‌الدین سهروردی وخواجهٔ طوسی و برخی دیگرازحکماء معتقدند که علم واجب تعالی بماسوای خودهمان وجودات آنها است، وصفحهٔ کائنات بمنزله نقشی است پیش آدمی . پس واجب علم تفصیلی سابق بر وجود ممکنات ندارد ، بلکه بعد ازایجاد علم بآنها دارد. و بنابراین عقیده علم واجب بماسوای خود حضوری است چه حاجت بصورتی‌ندارد. پس واجب تعالی نزد اینان فاعل بالرضا است .

بطلان دور و تسلسل

دیگرازاحکام مختص بفاعل‌آنستکه دوروتسلسل باطل است :

دورآنستکه معلولی علت علت خود شود ، مثل اینکه الف علت ب باشد و ب علت الف .

بطلان دوربجهت آنستکه درمثال فوق چون الف علت ب است وعلت‌بالذات مقدم برمعلول است، پس الف مقدم برب است. حال‌اگرب‌هم علت الف باشدبدلیلی که مذکورشد مقدم برالف خواهدبود. پس الف مقدم خواهدبود برب وب‌هم مقدم خواهدبود برالف وچون مقدم برمقدم چیزی مقدم برآن چیزاست، پس الف مقدم برخود خواهدبود وتقدم شیئی برنفس واضح‌البطلانست .

اقسام دور ــ دوربردوگونه است: مصرّح ومضمر .

دور مصرح آنستکه بین علت‌ومعلول واسطه‌ای نباشد، چنانکه درمثال‌فوق میان الف وب واسطه‌ای نبود .

دورمضمرآنستکه میان علت ومعلول واسطه‌ای باشد مانند اینکه بگوئیم الف علت ب است وب علت ج وج علت الف. وهرچه واسطه زیادترباشد، ازوم‌دور مخفی‌تر است .

تسلسل آنستکه هرعلتی علتی داشته باشد و منتهی نشود بعلتی که دیگر علت

نداشته باشد. وحکما تسلسل را درامورى كه موجود ومترتب ومجتمع باشند محال میدانند، پس تسلسل درامراعتبارى ومعدوم جائزاست مانندآنکه اعداد نامتناهی‌اند اما چون موجود نيستند اشكالى ندارد. همچنين‌درحركات دورى مانند حركت‌افلاك (بعقيدهٔ قدما) تسلسل جائزاست. زيرا اين حركات متعاقبند و مجتمع نيستند يعنى حركت ديروزوامروزباهم مجتمع نميباشند، چه حركت ديروز معدوم شده است. ونيزدرنفوس ناطقهٔ انسانى بعقيدهٔ برخى از حكما كه عالمرا قديم زمانى ميدانند و گويند ارواح پس ازمفارقت ازابدان درعالم ارواح موجودند و مجتمع و نامتناهى تسلسل‌جائزاست، زيرانفوس مترتب نيستند. امامتكلمين‌مطلقا تسلسل‌رامحال‌ميدانند خواه مجتمع باشند وخواه نباشند، چه مترتب‌باشند وچه نباشند.

حكما ادلهٔ چندى برابطال تسلسل اقامه كرده‌اند كه اهم آنها بدينقراراست:

اول برهان تطبيق- تقريراين‌برهان آنستكه اگرسلسله‌اى‌ازعلل‌ومعلولات باشد كه هريك از افرادآن علت براى لاحق ومعلول براى سابق باشد واين سلسله الى غيرالنهايه برود وبجائى نرسد كه منقطع شود، پس دوجمله حاصل ميشود، يك جمله ازعلل ويك جمله ازمعلولات وسلسلهٔ معلولات يكى بيش ازسلسلهٔ علل‌است. زيرا كه جزء اخيرمعلول‌است وعلت نيست. وچون سلسلهٔ علل را برسلسلهٔ معلولات تطبيق كنيم باينكه مقابل هرجزئى ازسلسلهٔ معلولات جزئى ازسلسلهٔ علل را قرار دهيم وسلسلهٔ معلولات بجزئى كه فقط معلـول باشد و علت نباشد نرسد لازم ميآيد تساوى زائد وناقص. (مراد اززائدسلسلهٔ معلول ومقصود ازناقص‌سلسلهٔ علل‌است). وتساوى زائد و ناقص بديهى‌البطلانست. پس سلسلهٔ معلولات متناهى است و چون چنين است لازم ميآيد كه سلسلهٔ علل‌هم متناهى‌باشد، زيرا كه زائد برمتناهى بقدر متناهى متناهى‌است. پس واضح شد كه سلسلهٔ علل منتهى‌ميشود بجزئى كه فقط علت است ومعلول‌نيست وهمين مطلوبست.

دوم برهان وسط وطرف - حاصل اين برهان كه‌آنرا ابن‌سينا دركتاب‌شفا آورده آنستكه هرچيزى كه هم علت وهم معلول باشد، بديهى است كه وسط ميان دوطرفست كه يكطرف فقط علت است و يكطرف فقط معلول. واگر جمله‌اى از موجودات نامتناهى‌باشد، اين جمله هم معلول خواهدبود وهم علت. اما علت است نسبت بمعلول اخيرچه معلول اخيرمعلول‌است فقط وعلت نيست. اما معلول‌است زيرا

که جمله محتاج است بهریك از آحاد وهرمحتاجی معلول‌است وهر چه علت ومعلول باشد وسط است. پس اگراین جمله منتهی‌نشود بچیزی که علت‌باشد ومعلول‌نباشد، لازم میآید وسطی باشد بدون طرف واین محال است .

سوم برهان تضایف ـ وآن اینستکه اگرسلسله‌ای ازعلل و معلولات باشد که منتهی‌نشود بچیزی که فقط علت باشد ومعلول نباشد، چون دراین سلسله معلول اخیرمعلول است وعلت نیست و مافوق معلول اخیرهم علت است و هم معلول، لازم میآید که عدد معلول زیادتر باشد ازعدد علت وحال‌آنکه علت و معلول متضایفانند و متضایفان متکافئند در عدد، پس باید سلسله منتهی شود بعلتی که معلـول نباشد و همین مطلوبست .

چهارم برهان‌ابن‌سینا ـ این برهانرا ابن سینا در کتاب اشارات و مبدأ و معاد بااندك اختلافی‌آورده است وحاصلش اینستکه هرگاه جمله‌ای باشد، که هر یك از آحادآن موجود وممکن‌باشد، پس این‌جمله نیزموجود وممکن خواهد بود. اما موجود است، چون اجزای جمله منحصراست درموجودات واما ممکن‌است‌چون جمله احتیاج باجزاء دارد و هرمحتاجی ممکن است. حال این جمله یا اقتضای علتی نمیکند یا اقتضای‌علتی‌میکند. اگراقتضای علت‌نکند که باطل‌است، زیرا هرموجود ممکنی احتیاج بعلت دارد، واگر اقتضای علت کند حال از سه امر بیرون نیست: یا علت جمله همان مجموع من‌حیث المجموع است، یـا علت یك جزئی است از اجزاء جمله، ویا علت خارج ازجمله است. اگرخود جمله علت باشد، چون علت تامه‌ناچار باید برمعلول مقدم باشد، لازم میآید تقدم شیئی بر وجود وآن محال است . و اگر علت جمله یك جزئی از اجزاءآن باشد چون تمام اجزاء مساویند در احتیاج داشتن بعلت وامکان، پس اگر یکی از اجزاء علت باشد لازم میآید ترجح بلامرجح وآن محال است. وگذشته ازاین اگریك جزء علت شد چون‌آن جزء هم علتی دارد، پس علت‌آن جزء اولی‌خواهدبود بعلیت وترجح مرجوح برراجح لازم میآید ونیزلازم میآید (برفرض اینکه جزء جمله علت جمله باشد) که شیئی علت برای خود وعلتش باشد واینهم محال است .

واگرعلت جمله خارج ازجمله باشد، چون خارج از ممکنات واجب‌الوجود است پس سلسله منتهی بواجب‌الوجود میشود وهمین مطلوبست .

پنجم برهان ترتب - تقریر برهان ترتب اینستکه هرگاه سلسله‌ای از علل ومعلولات در معلولیت ترتب داشته باشند ، چون ترتب اقتضاء دارد که بانتفاء هریك از آحاد سلسلهٔ مابعدآن منتفی شود، پس باید سلسله منتهی بشود بواجب‌الوجود که ازفرض عدم او انتفاء تمام آحاد سلسله لازم میآید . زیرا اگر منتهی بواجب نشود ، سلسلهٔ مترتب درمعلولیت موجود نخواهد بود وچون آحاد سلسله موجود است پس واجب‌هم موجود است .

ششم برهان فارابی -تقریراین برهان که ازفارابی وموسوم به اسدّ واخصر (محکمتر ومختصرتر) است چنین است: اگرهریك از آحاد سلسلهٔ مترتب از علل و معلولات موجود نشود مگرآنکه یکی‌دیگرپیش از آن موجودباشد، پس‌باید تمام آحاد هم موجود نشود مگر آنکه چیز دیگر پیش از آن‌موجود باشد. وموجود سابق بروجود ممکنات همان واجب‌الوجود است .

براهین دیگری نیز برای ابطال تسلسل‌آورده‌اند که از حوصلهٔ این مختصر بیرون است .

دربیان الواحدلایصدر منه‌الاالواحد

دیگرازاحکام مخصوص بعلت فاعلی آنستکه از واحد من‌جمیع‌الجهات جز واحد صادر نمیشود. باینمعنی که اگر فاعل ازتمام جهات واحدباشد وبهیچ نحوتکثر واجزائی نداشته‌باشد، چه اجزای خارجی وچه ذهنی وچه مقداری جزیك چیز ازاو صادر نشود. ودلیل برمدعی آنستکه اگرازعلت واحد کثیرصادرشود،چون معنی‌علیت آنستکه خصوصیتی درذات علت باشد که بآن‌خصوصیت معلول معین ازاوصادرشود چنانکه درآب وآتش خصوصیتی است و بواسطهٔآن خصوصیت است که گرمی و سردی از آن‌دو حاصل‌میشود واگرخصوصیتی نباشدباید ممکن باشد که از آب گرمی وازآتش سردی حاصل شود ولازم میآید که درعلت دو خصوصیت باشد که بیك خصوصیت معلولی و بیك خصوصیت معلول دیگری صادر گردد و اگرعلت دارای دوخصوصیت باشد پس واحد من‌جمیع‌الجهات نخواهدبود واین خلف‌است .

دلیل دیگر که ازابن‌سینا است آنستکه اگرازواحد کثیر صادرشود، اجتماع نقیضین‌لازم‌میآید، وملازمه را چنین‌بیان کرده است که اگرواحد علت برای دوچیز

مثلاً الف و ب باشد پس خصوصیتی از آن خواهد بود که بآن خصوصیت منشأ الف است و چون بالفرض منشأ ب هم‌هست، پس خصوصیتی‌دارد که بآن خصوصیت منشأ ب است و خصوصیت ب‌غیراز خصوصیت‌الف است پس‌خصوصیت ب نیست خصوصیت الف است. پس در واحد خصوصیت الف و نیست خصوصیت الف اجتماع می کنند. ومقصود ابن‌سینا ازاینکه گفت اجتماع نقیضین لازم میآید همین است .

امام فخررازی بر برهان فوق ایراد کرده و گفته‌است: اگر ازواحد الف و ب صادرشود چون ب لا الف است ولا الف نقیض الف نیست بلکه نقیض الف، نیست الف است ، پس اجتماع نقیضین لازم نمیآیـد . درضمن امام ازایـن بـرهان شیخ اظهارتعجب کرده و گفته است که شیخ باآنکه عمری را مصروف منطق نموده بین لاالف و لیس‌الف فرق نگذاشته است .

اما از بیـان فوق واضح شد که مراد شیخ از اجتماع نقیضین چیست و البته مقصودش این‌نیست که نقیض الف لاالف‌است. پس عجب در فهم امام است در کلام شیخ ودلیل شیخ تمام‌است واشکالی برآن وارد نیست .

وبرقاعدهٔ الواحدلایصدرعنه الاالواحد متفرع است که اول چیزی که صادر شده عقل‌مجرد است. زیرا اگرصادراول عرض‌باشد عرض در وجود محتاج است به موضوع وموضوع ماده وصورت دارد پس لازم میآید که ازواحد کثیرصادرشود .

اما اگرصادر اول جسم باشد، چون جسم مرکب از هیولی وصورتست پس باز کثیر صادرشده است.

واگرصادر اول صورت‌باشد، چون تلازم بین هیولی وصورت ثابت شده پس صادراول متکثرخواهدبود .

همچنین ممکن‌نیست که هیولی صادر اول باشد چه هیولی قوهٔ محض است و قوهٔ محض نمیتواند فاعل باشد وحال‌آنکه صادر اول باید مبدأ سایر اشیاء باشد . و گذشته ازاین‌هیولی‌بدون‌صورت وجود ندارد وبنابراین‌صادر اول‌مرکب‌خواهدبود.

ونیز ممکن نیست که نفس صادر اول باشد ، زیرا نفس اگرچه در مقام ذات مجرد است اما درمقام فعل تعلق‌ببدن دارد. پس اگرنفس صادراول باشد کثیرصادر شده است وبطلان آن گذشت .

وچون تمام احتمالات مذکوره باطل‌شد، پس‌باید عقل مجرد صادراول‌باشد.

وعقل اگرچه ترکب ذهنی دارد (ازجنس وفصل) اما بسیط خارجی است .

خاصیت علت تامه چنانکه ازواحد جز واحد صادر نمیشود ، عکس آن نیز ثابت است یعنی واحدهم از کثیر صادر نمیشود. باینمعنی که دوعلت تامهٔ مستقله برمعلول واحد شخصی توارد نمیکنند نه بنحو اجتماع و نه بنحو تبادل . چه درعلت ناچار است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول معین از آن صادر میشود . واگر دوعلت بر معلول واحد توارد کنند یا خصوصیت یکی از آن دو مدخلیت دروجود معلول دارد یا ندارد. اگر مدخلیت دارد پس معلول از دیگری بی نیاز است و بنابراین علت نخواهد بود. چه علت آنستکه معلول دروجود نیازمند بآنست. واگر خصوصیت یکی از آن دو مدخلیت ندارد بلکه قدرمشترك میان آن دوعلت علت است پس علت همان قدرمشترك خواهد بود و آن امرواحداست. پس دوعلت مستقله برمعلول واحد شخصی توارد نکرده است . اما معلول واحد نوعی ممکن است علل متعدده برآن توارد کنند باینمعنی که بعضی افراد آن معلول علتی باشند و برخی دیگر معلول علت دیگری. چنانکه مثلاً گرمی بعضی افرادش معلول آتش است و بعضی معلول حرکت وبرخی از آن معلول آفتاب .

بحث سیزدهم

قدم وحدوث

از جمله اموری که عارض وجود میگردد قدم و حدوث است . یعنی وجود یا قدیم است یا حادث .

قدم و حدوث یا اضافی است یا حقیقی . حقیقی هم خود بر دو نوع است : ذاتی و زمانی .

قدم اضافی آنستکه آنچه اززمان وجود چیزی گذشته از آنچه اززمان وجود چیزدیگر گذشته بیشتر باشد. مثلا نوح نسبت بموسی قدیم است چه زمانی که ازنوح گذشته بیشتر است اززمانی که ازموسی گذشته است .

حادث اضافی آنستکه آنچه اززمان چیزی گذشته است از آنچه از زمان چیز دیگر گذشته کمتر باشد. پس موسی نسبت بنوح حادث اضافی است .

قدم ذاتی آنستکه وجود شیئی مسبوق بعدم ذاتی نباشد . وعدم ذاتی عبارتست

از اینکه شیئی بذات خود اقتضای وجود نکند بلکه وجودش از غیر باشد و آنرا **عدم مجامع** و**عدم غیرمقابل** گویند. چه با وجود شیئی اجتماع میکند. وقدم ذاتی مخصوص بذات واجب تعالی است .

قدم زمانی عبارتست ازاینکه وجود شیئی مسبوق بعدم مقابل نباشد .

حدوث ذاتی آنستکه وجود شیئی مسبوق باشد بعدم ذاتی وعدم غیرمقابل .

حدوث زمانی آنستکه وجود شیئی مسبوق باشد بعدم مقابل وجود. وعدم مقابل وجود را عدم واقعی وزمانی گویند. وچون عامه مردم ازلفظ عدم عدم مقابل و عدم زمانی بذهنشان خطورمیکند برخی از حکما تعریف کرده‌اند قدم را بعدم مسبوقیت بغیر و حدوث را بمسبوقیت بغیر. خواه آن غیرعلت باشد یا عدم، اگرعلت باشد حادث ذاتی است و اگرعدم باشد حادث زمانی .

قدیم ذاتی نه مسبوق بعلت است و نه عدم .

قدیم زمانی مسبوق بعلت است ولی مسبوق بعدم نیست .

اقسام سبق ــ چون در تعریف قدم و حدوث سبق ذکرشده است، اقسام سبق را ذکر مینمائیم و گوئیم :

سبق و تقدم برچندقسم است :

اول سبق بالعلیه ـ وآن بودن شیئی است. بحیثیتی که هرگاه متأخر موجود باشد باید متقدم هم موجود باشد و عقل تجویز نکند که متقدم موجود باشد ومتأخر موجود نباشد مانند تقدم حرکت دست بر حرکت قلم . چه عقل حکم میکند بتقدم علت تامه برمعلول. اگرچه دروجود علت ومعلول باهمند واز یکدیگر جدا نیستند. تقدم بالعلیه را تقدم بالذات نیز گویند .

دوم تقدم بالطبع ـ وآن اینستکه هرگاه متأخرموجود شود متقدم هم باید موجود باشد ولی چنین نیست که اگرمتقدم موجود باشد متأخرنیزه وجود باشد.مانند تقدم یکی بردوتا وازاین قبیل است تقدم علل ناقصه برمعلول . اینقسم تقدمرا هم بالذات گویند وبنابراین تقدم بالذات اعم است از بالعلیه و بالطبع .

سوم تقدم بالزمان ــ وآن عبارتست ازاینکه متقدم با متأخردروجود جمع نشود مانند تقدم نوح برموسی علیهماالسلام .

چهارم تقدم بالرتبه ــ که آنرا تقدم مکانی نیز گویند ورتبه یا حسی است

باینکه تقدم و تأخر میان چیزهائی باشد که ترتب دارند در حس، مانند اینکه محراب مسجد را اگر صدر قرار دهیم هرچه بمحراب نزدیکتر است تقدم دارد بر آنچه دورتر است، مانند تقدم صف اول جماعت بر صف دوم، و اگر در مسجد را مبدأ قرار دهیم امر بعکس است. و یا تقدم عقلی است مانند تقدم نوع عالی بر نوع متوسط و سافل درصورتی که مبدأ جنس عالی باشد.

پنجم تقدم بالشرف ـ مانند تقدم رئیس برمرئوس.

حکما همه دراقسام پنجگانه تقدم که مذکور شد اتفاق دارند. اما بعضی از حکماء سه قسم تقدم دیگر را نیز اضافه نموده‌اند بدینقرار:

اول تقدم بالتجوهر و ماهوی ـ مانند تقدم جنس و فصل و ماده و صورت برماهیت نوعیه وجسم. چه تا حیوان و ناطق درعقل متقرر نشوند انسان متقرر نمیشود.

دوم تقدم بالحقیقة ـ مانند تقدم وجود برماهیت. چه وجود اصل است در تحقق و ماهیت بتبع وجود موجود است چنانکه سابقاً مذکور شد.

سوم تقدم بالحق و بالاحقیة و آن عبارتست از تقدم بعضی از مراتب وجود بر بعضی دیگر مانند تقدم مرتبهٔ ذات واجب تعالی برعقول مجرده و تقدم عقول مجرده بر نفوس کلیه و همچنین تا آخر مراتب موجودات.

* * *

مشهور بین حکما از اقسام تقدم همان پنج قسم اول است، و لفظ تقدم و سَبق مشترک معنوی بین آنها است. باینمعنی که سابق و مسبوق در امری اشتراك دارند و آن امر ثابت است برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و آن وجود است چه وجود برای علت حاصل است پیش از آنکه برای معلول حاصل باشد. و برای معلول حاصل نیست مگر پس از آنکه برای علت حاصل باشد و آن امر مشترك را ملاك و مناط سبق و تقدم دانند.

چون معانی قدم و حدوث دانسته شد، اینك گوئیم که حکما و متکلمین درقدم و حدوث عالم یعنی ماسوی الله اختلاف کرده‌اند.

تمام ارباب شرایع عقیده دارند که عالم حادث است و هیچکس قائل نشده است که عالم قدیم ذاتی باشد. و اختلاف در اینستکه آیا حادث ذاتی است یا زمانی؟

ارسطو و بسیاری از حکما براین رفته‌اند که عالم حادث ذاتی و قدیم زمانی

است. افلاك و کواکب و کرات آسمانی قدیمند بماده وصورت وحادثند از جهت بعضی عوارض مثل حرکت. واجسام عنصری قدیمند بحسب ماده وصورت جسمیه. اما بحسب صور نوعیه واعراض حادثند. اما در اینکه مرکبات عنصری حادثند بحدوث زمانی خلافی نیست ومتکلمین که عالمرا حادث میدانند دلیل عقلی برحدوث زمانی ندارند، بلکه نظر بظواهر اخبار وروایات وآیات بحدوث زمانی معتقدشده‌اند. و حال آنکه ظواهر آیات واخبار مانند خلقت آدم و حوا بیش از این دلالت ندارد که مرکبات حادثند وآن‌هم محل نزاع نیست.

ودلیل قائم است برحدوث ذاتی، چه حدوث ذاتی چنانکه مذکورشد آنستکه وجود مسبوق باشد بعدم ذاتی وممکن در حد ذات نه اقتضای وجود دارد ونه عدم بلکه لااقتضا است وآن لااقتضا امرعدمی است واین امرعدمی در مرتبه ذات ممکن است، ووجود لاحق وعارض ذات، وعارض متأخرازذات معروض است. پس واضح شد که هروجود ممکن مسبوق‌است بعدم ذاتی وهرچه مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث است. پس ممکنات حادث ذاتی‌هستند.

دلیل دیگر برحدوث ذاتی آنستکه اگر حدوث منحصر در زمانی باشد لازم خواهد آمد امساك واجب از جود وافاضه وحال‌آنکه بخل وامساك برفیاض‌مطلق روا نیست. ومتکلمین چون گمان برده‌اند که دوام فیض با اختیار منافات دارد قائل بحدوث‌زمانی شده‌اند درحالی که دوام فیض‌منافات‌با اختیار ندارد. چه مختار آنستکه ازروی اراده و شعورکاری از او سرزند، پس دوام فیض با شعور واراده منافات با اختیار ندارد بلکه مؤکدآنست. وبعقیدهٔ کسانی که قائلند بحرکت جوهریه (مانند ملاصدرا) تمام عالم اجسام‌خواه فلکی وخواه عنصری‌باشد مسبوق است بعدم‌زمانی وبنابراین بین ادلهٔ عقلیه ونقلیه جمع میشود وآیات واخبارهم‌برظاهرخود باقی‌است ومحتاج بتأویل‌نیست وامساك در فیض وجود خداهم لازم نمیآید ومعلوم میشود که عالم اجسام حادث زمانی‌است چنانکه مذهب جمعی‌ازحکماء است

واما دربارهٔ عقول مجرده، متکلمین که اساساً قائل بمجردات نیستند وحکما که قائل بمجرداتند آنها را ازعالم ربوبی‌دانسته‌اند، پس ازجملهٔ ماسوی‌الله نیستند. پس نتیجه چنین‌شد که اتفاق‌است‌بین‌حکما ومتکلمین‌در حدوث عالم بمعنی‌ماسوی‌الله.

باید دانست که نسبت بین حادث‌اضافی وقدیم اضافی‌تباین است، زیرا که اولی

زمان وجودش کمتر ودومی زمان وجودش بیشتراست. وبین قدیم ذاتی وقدیم زمانی عموم و خصوص مطلق است وقدیم ذاتی اخص است، چرا که هرقدیم ذاتی زمانی هم هست مانند واجب تعالی وقدیم زمانی اعم است زیرا صدق میکند برواجب وعقول مجرده. نسبت بین حادث زمانی وحادث ذاتی نیزعموم وخصوص مطلق است وحادث زمانی اخص است زیرا هرحادث زمانی ذاتی همهست وممکنست که حادث ذاتی باشد و زمانی نباشد مانند عقول مجرده و افلاك و کرات .

اما بین قدیم ذاتی وحادث ذاتی تباین است. زیرا قدیم زمانی مسبوق بعدم مقابل نیست وحادث زمانی مسبوق بعدم مقابلست .

بحث چهاردهم (۱)

اثبات واجب‌الوجود

غرض و مقصود علم پی بردن بذات واجب‌الوجود است. یعنی اینکه شخص بداند درعالم امکان وجودی است که وجود تمام ممکنات وابسته ومستند باوست.

مقصود ازاثبات واجب‌الوجود آنستکه مفهوم واجب‌الوجودرا درخارج فرد ومصداقی هست واین مفهوم ساخته وپرداختهٔ ذهن آدمی نیست.

تمام موجودات بعلم بسیط علم بوجودصانع دارند (علم بسیط آنستکه موجود دارای علم باشد ولی علم بعلم نداشته باشد ولی علم مرکب آنستکه علم بعلم هم‌دارد). اینستکه انبیاء علیهم‌السلام مردمرا بتوحید دعوت میکردند نه باثبات خدا چه همه میدانستند که خداوندی هست و وجود ممکنات از خودشان نیست، لیکن مظهری برای اوقائل میشدند.

تمام بنی‌نوع بشر بفطرت وطبیعت بمبدأی قائل‌هستند واگر بظاهرانکار کنند بازدراعماق قلب وخفایای ضمیرآنان اعتقاد وتوجهی بمبدأ وجود دارد.

حکما طرقی برای اثبات واجب ذکر کرده‌اند. محکمتر آن ادله وبراهین برهانی‌است که صدّیقین بر آن رفته‌اند و آن اینستکه از خود ذات واجب استدلال برذات واجب میکنند و این اشرف و اوثق براهین است که از خود شیئی استدلال برخود او کنند.

آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید ازوی رخ‌متاب
سایه گر ازوی نشانی میدهد — شمس هردم نورجانی میدهد

چنانکه ازسیدالساجدین(ع) نقل‌شده که بك‌عرفتك وانت دللتنی علیك ولولا انت لم ادرماانت یعنی ترا بتوشناختم وتومرا بخود راهنمائی کردی واگرتونبودی من حقیقت ترا نمیدانستم.

و حضرت امیر (ع) فرمود یامن دل علی ذاته بذاته بنابراین نخست بذکر

۱ – ازاینجا الهیات بمعنی اخص شروع میشود.

برهان صدیقین میپردازیم :

برهان صدّیقین - برهان صدیقین از لحاظ منطقی شکل اول است که بدیهی‌الانتاج است. (ضرب اول از شکل اول) و آن اینستکه گوئیم : حقیقةالوجود لاتقبل‌العدم لذاته یعنی حقیقت وجود لذاته قبول‌عدم نمیکند · برای اینکه اگرقبول عدم کند قابل با مقبول جمع میشود. وبنابراین باید در حینی که وجود است عدم هم باشد واین اجتماع نقیضین وبدیهی‌البطلان است .

واگر بگوئیم حقیقت وجود وقتی‌عدم عارض‌اوشد منقلب بعدم میشود، انقلاب لازم میآید که تصورش هم محال‌است چنانکه درحکمت الهی‌مبرهن شده‌است .

پس صغری ثابت است که حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند . و مقدمه کبری اینستکه وکل مالایقبل‌العدم لذاته فهوواجب‌الوجود. واین کبری نیز بدیهی است که هرچه لذاته قبول عدم نکند واجب‌الوجود است . چه مفهوم واجب‌الوجود آنستکه قبول عدم نکند .

پس حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند - و هرچه لذاته قبول عدم نکند واجب‌الوجود است. پس نتیجه میدهد که حقیقت وجود واجب‌الوجود است .

برهان دیگر ازصدیقین -موجوداتیرا که‌مشاهده میکنیم یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود ومسلماً ممتنع‌الوجود نیستندزیرا که اگرممتنع‌الوجودبودند وجود نمی‌گرفتند. پس امرازدوحال بیرون نیست که یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود . اگرواجب باشند که مدعای ماثابت است وواجب وجود دارد. اما اگرممکن باشند، چون‌ممکن‌درحدذات‌نسبتش‌بعدم‌ووجودمساوی‌است‌هیچیك‌ازوجود وعدم‌بردیگری ترجیح پیدا نمیکند والا ترجیح بلامرجح لازم میآید که باتفاق همه عقلا محال‌است، پس وجود موجودات محتاج است‌بمرجحی وآن‌مرجح اگرواجب‌الوجود باشدهمان مطلوب است واگر ممکن‌الوجود باشد اونیزمحتاج خواهدبود بمرجحی تا بالاخره منتهی‌شود بواجب. واگرمنتهی نشود یا دور لازم میآید یا تسلسل که هردو محال و باطل است .

برهان دیگرازصدیقین - (این برهان شبیه بلم است) : حقیقت وجود اگر واجب است که همان مطلوب ماست، واگرممکن است مستلزم وجود واجب است . زیرا معنی‌امکان وجود غیرازمعنی امکان درماهیت است. امکان در وجود بمعنی فقر

و تعلق بغیراست و آن‌عین احتیاج میباشد ولی امکان‌درماهیت عبارت از سلب ضرورت وجود وعدم، یا تساوی در وجود وعدم است . پس امکان درماهیت غیر از امکان در وجود است. پس اگرحقیقت وجود ممکن باشد محتاج است ولازم میآید که‌حقیقت وجود ثانی داشته باشد وحال آنکه حقیقت وجود صرف وجود است وصرف‌الشیئی لایتکرر ولایتثنی یعنی صرف وجود تکرار نمیشود وثانی ندارد. پس این قسمت به برهان خلف ثابت شد .

و ممکن است مطلبرا ببرهان مستقیم ثابت کنیم و گوئیم اگر حقیقت وجود ممکن باشد در وجود محتاج بغیراست پس باید منتهی بواجب شود تا دور و تسلسل لازم نیاید .

برهان دیگر ازصدیقین - این برهان از شمس‌الدین محمد خفری است و حاصلش اینستکه وجود مطلق یا مبدأ دارد یا ندارد . اگر مبدأی ندارد که واجب است وهمان مطلوب ماست واگرمبدأ داشته باشد تقدم شیئی برنفس لازم میآید که آن محال است .

براهین حکما - حکما از طرق مختلف اثبات واجب کرده‌اند . واهم آن براهین بدین قراراست .

برهان ارسطو - ارسطو در دوموضع از کتب خود یعنی در مابعدالطبیعه و سماع طبیعی واجب را ازراه حرکت اثبات کرده است باین بیان :

هرمتحرکی محتاج بمحرکی‌است ودرطبیعی ثابت شده‌است که نمیشود شیئی واحدهم متحرك باشد وهم محرّك . پس هرمتحرکی لابد محرکی میخواهد غیر از خودش حال نقل کلام میکنیم درآن محرك و میگوئیم آن محرك هم متحرك است یانه ؟ اگرمتحرك باشد بازمحرکی‌میخواهد بالاخره بایدبرسیم بمحرکی که‌متحرك نباشد، برای اینکه دوریا تسلسل لازم‌نیاید، وآن‌محرك اگرممکن‌الوجود باشدباز محتاج خواهدبود بمحرکی. پس بایدآن محرك غیر متحرك واجب‌الوجود باشد . وهمین مطلوب ماست .

پس ازتأمل وتعمق در این برهان معلوم میشود که این برهانی است قوی بر اثبات واجب. ولی پس‌ازنظر باینکه حرکت‌معنی‌عامی‌است نه خاص که معنی خاصش خروج‌ازقوه بفعل‌است تدریجاً، مانندنهال که کم کم رشدمیکند تادرخت‌میشود، این

حرکت است ولی گاهی حرکت را مطلق خروج مینامند چه این خروج تدریجی باشد و چه دفعی. همینکه شیئی ازقوه بفعل بیاید، این خروج را حرکت میگویند، و حرکت باینمعنی عام با تغیر مرادف است. پس اگر هر متحرکی محرك بخواهد میگوئیم آن محرك هم متحرك است یا نه؟ اگر هست باید محرك دیگر بخواهد و اگر آن محرك نرسد بجائی که محرکی باشد غیرمتحرك تسلسل لازم میآید. پس باید برسد بمحرکی که متحرك نباشد. پس باید این محرك هیچ نحو جهت قوه و استعداد دراو نباشد و تمام کمالاتش بالفعل باشد، چون بالاترین تغییرات تغیر ازعدم بوجود است و واجب الوجود از عدم بوجود نیامده است و وجودش مسبوق بعدم نیست ولی ممکنات وجودشان مسبوق بعدم است ولو بعدم زمانی نباشد. پس محرکی که غیرمتحرك باشد باید هیچ جهت قوه و استعداد دراو نباشد تا محتاج باشد که محرکی اورا ازقوه بفعل آورد. اینست خلاصهٔ معنی کلام ارسطو که موجود یا کامل است بالفعل از تمام وجوه که هیچ جهت نقصی دراو نیست و آنرا واجب الوجود گویند، یا ازجهتی بالفعل است و از جهتی بالقوه، و چون موجود نمیشود از تمام جهات بالقوه باشد لابد باید فعلیتی داشته باشد پس تمام موجودات ممکنه جهت قوه‌ای دارند ولو اینکه از عدم بوجود بیایند و مسبوق بعدم ذاتی باشند و وجودی که دراو هیچ جهت قوه‌ای وتغیری نباشد منحصر است بذات مقدس واجب الوجود.

دلیل دیگر حکماء - بعضی حکما ازراه امکان اثبات واجب کرده‌اند بدو طریق:

طریق اول: - موجود اگر ممکن باشد لابد محتاج است بمرجح وعلتی و آن مرجح وعلت هم اگر ممکن باشد محتاج است بمرجح وعلت دیگر تا اینکه دور یا تسلسل لازم آید که هر دو باطل است. لهذا سلسلهٔ ممکنات باید منتهی بموجودی شوند که خودش علت وجودش باشد وعلت دیگری نخواهد و یك چنین موجودی که بذاته اقتضای وجود کند واجب الوجود است. وچون در خواص واجب ذکر شد که واجب الوجود بیش ازیکی نتواند بود لذا سلسلهٔ ممکنات باید منتهی بیك واجب که ذات اقدس الهی است شوند.

طریق دوم - چون ممکن بحسب ذات نسبتش بوجود وعدم علی السویه است، واولویت اگر فرض شود برای رسیدن ممکن بسرحد وجود کافی نیست. اولویت یا طرف مقابل را ممتنع میکند یا نه. اگر طرف مقابل را ممتنع نمود، پس اولویت

نخواهد بود، بلکه وجوب است . واگر طرف مقابل را ممتنع نکند با فرض اولویت یك طرف، وقوع طرف دیگر نیز ممکن است. حال یا آن طرف دیگر بدون مرجح واقع میشود یا با مرجح. اگر بدون مرجح واقع شود لازم میآید ترجیح مرجوح بر راجح، واگر با مرجح واقع شود یا آن مرجح اقتضا میکند اولویت طرف دیگر را یا نه. اگر اقتضا نکند پس اولویت نخواهد بود واگر اقتضا بکند اولویت طرف مقابل را پس باید طرف اول اولی نباشد. پس اولویت ذاتی نخواهد بود چرا که **ما بالذات لایزول**. پس از این بیانات معلوم شد که ممکن در وجود محتاج است بعلتی و مرجحی که تمام انحاء عدم معلول را سد کند وآن واجب الوجود است تعالی شأنه .

برهان دیگر حکماء ـ بعضی حکما از طریق حدوث نفس ناطقه بر وجود واجب تعالی استدلال کرده‌اند باین نحو که نفس ناطقه حادث است و هر حادثی محتاج بمحدث است . حال آن محدث اگر ممکن باشد محتاج است بمحدث دیگر تا اینکه منتهی شود بمحدثی که ممکن نباشد وآن واجب الوجود است .

برهان دیگر از حکماء ـ جسم مرکب از هیولی و صورتست (چنانکه در طبیعیات مبرهن شده است) و بنابراین جسم مؤَلَّف است وهر مؤلفی محتاج است به مؤلف. حال اگر آن مؤلف ذات واجب باشد فهو المطلوب واگر ممکن باشد ومنتهی بواجب نشود تسلسل لازم آید .

برهان دیگر از حکماء ـ تمام اجسام در جسمیت مشترکند وهر کدام اختصاص دارند بخصوصیتی که آن خصوصیت در جسم دیگر نیست. مثلا جسم نار مخصوص است بحرارت وجسم آب مخصوص است ببرودت. حال علت این خصوصیات اگر ذات جسم باشد، پس تمام اجسام باید یك خصوصیت داشته باشند زیرا که در جسمیت مشترکند وگذشته از آن جسم نمیتواند علت آن خصوصیات باشد پس باید برگردد بعلتی که غیر جسم باشد. اگر علت واجب است فهو المطلوب واگر ممکن باشد باید برگردد بواجب.

برهان متکلمین ـ متکلمین ازراه حدوث اثبات واجب کرده‌اند ازاین راه .

که هیچ جسمی خالی از حرکت وسکون نیست وحرکت و سکون حادثند .

پس جسم خالی از حوادث نیست وهرچه خالی از حوادث نیست حادث است . پس اجسام حادثند وهر حادثی محتاج است بمحدثی .

اگرچه متکلمین این دلیل را در اجسام آورده‌اند چون بعالم مجردات قائل

نیستند ولی در نظر تحقیق ممکن است آنرا تعمیم دهیم که مجموع موجودات حادثند ومسبوقند بعدم ولوعدم ذاتی. این برهان تامی خواهدشد براثبات واجب. زیرا که تمام موجودات از مجرد ومادی مسبوقند بعدم ذاتی که همین مسبوقیت بعدم همان معنی حدوث است. واگرمقصود همان عالم جسمانی باشد باز برهان تمام است.

بنابرقول تحقیق که صدرالمتألهین وجماعتی بر آن رفته‌اند جواهرنیز حرکت دارند وبنابرین عالم آناً فآناً درتجدد است. چنانکه در قرآن فرماید بل‌هم فی لبس من خلق جدید. ونیز ان یشأ یذهبکم ویأت بخلق جدید.

همیشه خلق درخلق جدید است　　　اگرچه مدت عمرش مدید است

پس عالم آناً فآناً درتغیروتجدد وتبدل است وبنابراین حادث است وهرحادثی محتاج است بمحدث. حال اگر محدث هم حادث است محتاج است بمحدث دیگر تا برسد بمحدثی که حادث نباشد ودور وتسلسل منقطع شود وآن محدث غیرحادث واجب‌الوجود است.

مبحث پانزدهم

در صفات واجب‌الوجود

صفات واجب بر دو قسم است: ۱- ثبوتیه ۲- سلبیه.

صفات ثبوتیه صفاتی هستند که برای خدا محقق هستند و صفات سلبیه آندسته از صفاتند که ذات باریتعالی از آنها منزه و مبرا است. گاهی نیز از این دو دسته صفات تعبیر بجمالیه و جلالیه میکنند.

صفات سلبیه را در این شعر جمع کرده‌اند:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل   بی شریکست و معانی تو غنی‌دان خالق

پس آنچه برای واجب‌الوجود نقص‌است جزء صفات سلبیه میباشد. بایددانست که صفات سلبیه که از خدا سلب میشود در حقیقت سلب سلب است یعنی باز گشت آنها بصفات ثبوتیه است بعبارت دیگر تمام صفات سلبیه سلب امکان است یعنی سلب سلب است، زیرا امکان خودش سلب است. پس سلب سلب ثبوت است.

فرق بین اسم و صفت – در موجودات خارجی هرچه قائم بذات خود باشد آنرا ذات نامند واسمی که بر آن دلالت کند **اسم ذات** است مانند رجل و فرس. اما آنچه قائم بغیراست عرض‌است و آنرا صفت گویند مانند سرخ و سبز.

اسم آن کلمه‌ای است که دلالت بر ذات کند بدون اعتبار صفتی از صفات مثلاً حسن که گفته شود فقط همان شخص معین مفهوم میشود بدون‌عوارض. اما هرلفظی که دلالت برذات کند باعتبار صفتی‌از صفات آنرا صفت گویند مانند عالم یعنی‌شخصی که دارای صفت علم‌است یا قادر یعنی ذاتی که دارای قدرت است.

ازاین بیان معلوم میشود که ذات و صفات در معانی مقابل هم هستند. یکدفعه گفته میشود ذات یعنی وجود قائم بخود و صفت یعنی قائم بغیر. و یکمرتبه ذات گفته میشود یعنی بدون توجه بصفتی و صفت گفته میشود یعنی ذات با ملاحظهٔ صفتی. زید ذات است و عالم و قادر صفت اوست. ولی‌عالم و قادر و رحمن وغیره تمام اسم خداوند

است اگرچه درمورد مخلوق صفت میباشد. پس‌اسماءالله مرکبند وصفات‌الله بسیط.

ذات واجب اگر با تعین مخصوصی ملاحظه شود اسم مخصوصی است یعنی اگر مثلاً با صفت عامهٔ رحمت ملاحظه شود رحمان است و اگر با صفت خاصهٔ رحمت ملاحظه گردد رحیم است. پس در اسماءالله ذات ملحوظ است با تعینی از تعینات اما الله ذاتی است که ملاحظه شود با تمام صفات. هیچ صفتی شامل صفت دیگر نیست مثلاً رحمن شامل قهار نمیشود و قادر شامل رحمن نمیباشد ولی **الله** ذاتی است که مستجمع جمیع صفات و کمالات است.

صفات واجب عین ذات است:

صفات واجب‌تعالی عین ذات اوست نه زائد برذات. صفت عالم درزید زائد بر ذات زید است، چه برای زید چیزی انکشاف میشود بواسطهٔ علم که قائم باوست. لیکن برای‌واجب انکشاف وتمییزاشیاء بواسطهٔ ذات خودش حاصل‌میشود.

برهان حکماء بر اینکه صفات‌واجب عین‌ذات اوست ـ ذات واجب ذات واحدی‌است که منشأ انتزاع‌مفاهیم کثیره میباشد. علم خدا غیرقدرت‌خدانیست بلکه ذات‌خدا ذات واحدی‌است که منشأ انتزاع مفاهیم کثیره‌است. پس صفات‌خدا مفهوماً متفاوت ولی مصداقاً واحدند. و اینکه فرموده‌اند **یسمع بمایبصرو یبصر بما یسمع** (خدا با همان که می‌بیند میشنود و با همان که میشنود می‌بیند.) اشاره بهمین معنی است. اما عمدهٔ براهینی که دراین‌باره اقامه شده‌است بدینقرار است:

برهان اول ـ اگرصفات خدا زائد بر ذاتش باشد محتاج بعلت خواهد بود وعلت‌آن صفات یاذات واجب‌خواهد بود یا معلول واجب ویا واجب دیگر. اماواجب دیگرنمیتواند باشد زیرا که ببراهین‌قطعیه توحید ثابت شده‌است. علت صفات‌واجب معلول واجب‌هم نتواندبود زیرا که دراینصورت لازم‌آید که واجب درصفات کمالیه محتاج بمعلول خود باشد و هر محتاجی ممکن‌الوجود است، چه با احتیاج بواجب شیئی ممکن‌الوجود است تا چه رسد باحتیاج بممکن. پس باقیماند که علت صفات ذات واجب باشد ولازم‌آید که ذات واحدهم فاعل باشد وهم قابل واین محال‌است.

برهان دوم ـ اگرصفات واجب زائد برذات‌باشد، لازم‌آید که ذات درمرتبهٔ ذات خالی‌باشد ازصفات کمال. وخلوازصفات کمال نقص است ونقص بر واجب روا نیست. پس‌باید واجب درمرتبهٔ ذات خالی ازصفات کمال نباشد. واینست مراد ازاین

که صفات عین ذات است .

برهان سوم ـ ذات‌واجب باید اکمل انحاء وجودات باشد. یعنی ازذات‌واجب وجود کاملتری پیدا نشود . مثلاً ذاتی که در مرتبهٔ ذات دارای صفات است کامل تر است ازذاتی که درمرتبهٔ بعد ازذات دارای صفات باشد. وچون واجب‌الوجود اکمل انحاء وجودات است لذا باید واجب‌الوجود درمقام ذات دارای تمام‌صفات باشد .

برهان چهارم ـ وجود واجب‌اکمل‌انحاء وجوداتست واکمل‌انحاءوجودات آنستکه مستغنی‌ازصفات باشد. پس وجود واجب مستغنی ازصفاتست .

☆ ☆ ☆

اشاعره صفاترا زائد بر ذات دانند وقدیم، ولی کَرّامیه صفاترا زائد وحادث میدانستند. معتزله قائل بنیابت شدند وگفتند ذات نایب صفات‌است.

از عقیدهٔ اشاعره تعدد قدما لازم میآید و از قول کرامیه لازم میآید که ذات واجب منبع حوادث باشد.

اشاعره گویند اگرصفات واجب عین ذات واجب باشد، پس خدا صفاتی‌ندارد واین خود نقص‌است. جواب آنکه ازعینیت صفات‌خالی‌بودن ازصفات لازم‌نمیآید چه وقتی‌خالی ازصفات میشد که آثارصفات هم از اوصادر نشود وچون آثار صفات ازاو صادرمیشود پس خلوازصفت لازم نیاید .

تقسیم صفات ثبوتیه

صفات ثبوتیه یا **حقیقیهٔ محضه** است ویا **حقیقیهٔ ذات اضافه** یا **اضافیهٔ محضه.**

حقیقیه محضه آنستکه صفت بذات خودش نسبت داده شود مثل حیات که اضافه درمفهومش معتبر نیست و آن ام الاسماء است چه علم وقدرت فرع حیاتست وتاحیات نباشد علم وقدرت نیست .

حقیقیه ذات اضافه آنستکه اضافه در مفهومش معتبر است ودر تحققش موقوف نیست لیکن ترتب اثر موقوف است مثلاً اضافه در مفهوم علم موقوف بوجود معلوم نیست .

اضافیه محضه آنستکه مفهومش مفهوم اضافی باشد مثلاً تا مخلوقی نباشد خالق گفته نمیشود وتا مرزوقی نباشد رازق بکسی گفته نمیشود .

صفات حقیقیه عین ذات است واضافهٔ محضه بقول اکثر عین ذات نیست .

حقیقیه ذات اضافه هم عین ذاتست. و کمال هم در حقیقیه وحقیقیه ذات اضافه است ودر اضافه نیست که خلو از آن نقص باشد .

صفات اضافیه تمام برمیگردند بقیومیت و قیوم آنستکه بذات خود قائم باشد واشیاء بذات او قائم باشند .

زیر نشین علمت کاینات ما بتوقایم چو توقایم بذات

اراده

اراده حالتی است که برای فاعل حاصل میشود بعد از تصور منفعت یا مصلحت.

اراده مسبوق است بمبادی ثلاثه :

اول تصور فعل. دوم تصدیق بفایده و منفعت. سوم حصول شوق که چون مؤکد شد آنوقت اجماع واراده تولید میشود. ممکن است شوق باشد ولی اراده نباشد مثل آنکه شخص صائم شوق خوردن غذا دارد ولی ارادهٔ آن نمیکند و شخص اراده خوردن دوا میکند و حال اینکه شوق بدان ندارد .

پس شوق واراده ازهم منفك میشود ولی فعل ازاراده منفك نمیشود .

بعضی اشکال کرده‌اند که وقتی شخص اراده نمود آنوقت عمل آن فعل واجب میشود. پس دراینصورت شخص دیگر در آن کار قادر نیست زیرا فعل برای او واجب است ووجوب با قدرت منافات دارد .

جواب آنکه وجوب بالاختیار منافی با اختیار نیست. فعل اختیاری آنستکه از روی اختیار باشد در صورتی که اختیار باختیار انسان نیست بلکه بر سبیل وجوب است. اگر شخصی بمیل وارادهٔ خودکاری را برخویشتن واجب کند منافاتی بامختار بودنش ندارد چه وجوب بالاختیار لاینافی فی‌الاختیار .

اگر فعل شخص اختیاری باشد واختیار بدرجهٔ وجوب برسد البته آن فعل کاملاً اختیاری است ودرجهٔ اختیار وقتی بحد وجوب برسد معلوم است که آن فعل در کمال اختیار شخص بوده است .

اختیار ـ اختیار آنستکه شخص یکی از دو طرفرا که برای فعل ثابت است (وجود یا عدم) ترجیح دهد ، باینکه ارادهٔ جازمه‌ای پیدا شود که متعلق بیکی از دو طرف باشد : اگر ارادهٔ جازمه بعدم باشد طرف عدمرا ترجیح بدهد والاطرف وجود را .

ترجیح شرطی دارد وآن اینستکه علم پیدا کند بمصلحت وجود یا مفسدهٔ عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی بوجود صلاح داشته باشد .

البته علم بوجود صلاح زمانی میخواهد که در آن زمان شخص تعمق و تأمل نماید و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست و از اینجا معلوم میشود که واجب تعالی زمانی برای تأمل لازم ندارد.

دلیل حکما بر قدرت و اختیار - قدرت را متکلمین بصحت فعل و ترک تعبیر می کنند. ولی حکماء گویند قدرت آنستکه فاعل در حد ذاتش بحیثیتی باشد که اگر کاری را بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند ولو آنکه فاعل همیشه کاری را مایل باشد بکند و همیشه هم عمل کند.(۱) خلاصه قدرت مستلزم این نیست که فعل مسبوق بعدم زمانی باشد و همین قدر که فاعل میداند از روی علم و شعور کاری را میکند برای قدرت و اختیار کافی است.

حکما بر قدرت باری دو دلیل آورده‌اند بدین ترتیب:

دلیل اول - واجب تعالی باید اکمل انحاء وجودات باشد و فاعلی که مختار باشد اشرف است از فاعلی که غیرمختار باشد، پس باید واجب تعالی فاعل مختار باشد. زیرا واجب تعالی باید اکمل انحاء فاعلیت را دارا باشد و بنابراین هر چیزی که برای واجب بامکان عام واجب باشد براو واجب است. شریك وجسمیت برای خدا ممتنع است ولی اختیار و قدرت و تکلم و حیات که برای واجب امکان دارد، وجودش واجب است.

دلیل دوم - تمام اجزاء عالم خواه عالم مجردات و خواه عالم مادیات، چه سمویات و چه ارضیات، تمام مشتمل بر حکم و مصالح بسیار است.

اگر یك ذره را بر گیری از جای		خلل گیرد همه عالم سراپای

اگر یك فصل از فصول اربعه موجود نشود فساد و تباهی درعالم روی میدهد واگر یکی از نوامیس وقوانین ثابت طبیعی که از آن درقرآن تعبیر بسنة الله شده تغییر کند درسایر نوامیس خلقت خلل وارد خواهد آمد. پس سراسر عالم آفرینش تحت نظامی متقن و حکمتی استوار اداره میشود. پس خلقت این عالم ازروی صدفه واتفاق وبعبث و بیهوده نبوده است و کمال علم وغایت حکمت در آن بکار رفته است. پس خلقت دستگاه آفرینش را غایتی است. مراد ازقدرت واختیارهم همین است که در افعال مصلحت و حکمتی باشد وفاعل بآن مصلحت توجه داشته باشد. پس خداوند که

---

۱ - کون الفاعل فی حد ذاته ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل.

تمام افعالش مبنی برمصالح کثیره است دارای اختیارمی باشد .([1])

باید دانست که اراده بردوقسم است یکی ارادهٔ اجمالی که نظر بکل موجودات است ودیگر ارادهٔ تفصیلی که نظر بجزء جزء موجوداتست وآنچه عین ذات واجب تعالی است همان ارادهٔ اجمالی است .

تبصره ـ با اینکه حکماء خداوند را قادر ومختار میدانند متکلمین تصور می کنند که بنظر حکما خداوند فاعل موجب است.درحالیکه هیچ عاقلی خدارافاعل موجب نمیداند و سبب سوء تفاهم آنستکه متکلمین دوام فعل را مخالف با مختار ـ بودن دانند .

١ـ اراده بردوقسم است: ارادهٔ تکوینی وارادهٔ تکلیفی. ارادهٔ تکوینی آنستکه شخص بذاته فعل را انجام دهد وارادهٔ تکلیفی چنانست که ازدیگری انجام عملی را بخواهد. البته ارادهٔ خداوند درایجاد عالم ارادهٔ تکوینی است وموجودات بامرتکوینی بوجودآمده اند، ولی عبادات و تکالیفی که خداوند از بندگان خواسته است همه بارادهٔ تکلیفی یا بعبارت دیگر بامر تشریعی است .

علم خداوند

درعلم خداوند و کیفیت آن اختلاف آراء بین علماء موجود است :

بعضی بر آنند که خداوند مطلقا علم ندارد، نه بذات خود و نه بماسوی .

بعضی گویند خداوند علم بذات خود دارد ولی علم بماسوی ندارد .

قول اول قول طبیعیه است ودلیلشان اینستکه اگر خدا علم بخود داشته باشد، چون علم ازمقوله اضافه است واضافه نسبت است و نسبت فرع وجود منتسبین است پس علم مستلزم وجود منسوب ومنسوب الیه است و نسبت شیئی بخودش صحیح نیست زیرا بین شیئی وخودش اثنینیتی وجود ندارد. (یعنی خدا وخودش دوتا نیست) لهذا خداوند علم بذات خود ندارد .

جواب این دلیل آنستکه: اولاً دراضافه تغایراعتباری کافی است ولازم نیست که مغایرت واثنینیت حقیقی موجود باشد. چنانکه گویند بین عاقل ومعقول اثنینیت هست ولی بالاعتبار. وگذشته از آن علم از مقولهٔ اضافه نیست، خاصه علم ذات بخودش، چه آن علم حضوری است نه حصولی .

اما دلیلشان برعدم علم باری بماسوی (معلولات) اینستکه اگر خدا علم بمعلول داشته باشد، پس باید علم بخودهم داشته باشد. زیرا هر کس تعقل ماهیتی بکند، تعقل هم میکند که آنرا تعقل کرده است . مثلاً هرگاه تعقل کنیم که مجموع زوایای مثلث مساوی دوقائمه است، علم بآن تعقل هم داریم یعنی تعقل آن تعقل را هم می کنیم و بنابراین علم بخویش داریم . بنابراین خداوند اگر علم بموجودات داشته باشد مستلزم آنست که علم بذات خود داشته باشد در حالیکه چون علم امر اضافی است خدا علم بذات ندارد ودر نتیجه علم بموجودات هم نخواهد داشت .

جواب از این دلیل هم در فوق آمد، چه معلوم شد که واجب علم بذات دارد وبنابراین اشکالی متوجه نخواهد بود .

بعضی تصور کرده اند که **ارسطو** معتقد است که خدا علم بماسوی ندارد ولی علم بذات خود دارد .

اما تصور میرود که شارحین ومترجمین اروپائی بیان ارسطورا بدرستی درک نکرده باشند. چه مراد ارسطو از نفی علم باری نسبت بماسوی ، علم انفعالی است. و مراد ازعلم انفعالی آنستکه معلوم سبب علم شود. والاارسطوخدا را وجودی بسیط که دارای تمام وجود ماسوی است میداند .

٭ ٭ ٭

بین عده‌ای که خدارا هم‌عالم‌بذات وهم عالم‌بماسوی دانند نیزاختلاف عظیمی است واقوال متشتت وگاهی آراء عجیب دراین زمینه اظهار کرده‌اند اینك ببعضی‌از آن‌اقوال اشاره می کنیم .

عقیدهٔ معتزله ـ معتزله قائلند که علم خداوندبماسوی بثبوت معدومات‌است. یعنی معدومات درعلم خدا درازل ثابتند وواجب تعالی‌علم بآن ماهیات ثابته دارد . وهمان ماهیات‌ثابته مناط علم واجب است. بنابراین‌علم واجب ازذات اومنفصل‌است.

البته معتزله‌ثبوت‌را مرادف‌با وجود نمیگیرند وگویندماهیات درازل اگرچه معدوم بودند ولی‌ثابت بودند چه بعقیدهٔ آنان ثابت اعم ازموجود است. (طایفه‌ای‌از صوفیه نیزمعتقدند که مناط علم خدا اعیان ثابته یعنی‌ماهیاتی که بتبع وجودحقتعالی موجودند می‌باشد معتزله بثبوتی‌منفك ازوجودات قائل‌بودند ولی اینان معتقدند که ماهیات بتبع وجود باریتعالی موجودند) .

عقیدهٔ افلاطون ـ افلاطون نیزعلم خدارا منفصل از ذات میداند ومناط علم خدا درنظر اوارباب انواع یا مثل می‌باشد . وحاصل عقیده‌اش اینستکه هردسته از موجودات یا بعبارت دیگر هریك از انواع دارای یك فرد مجرد عقلانی هستند که موسوم برب‌النوع است وآن رب‌النوع بافرادآن‌نوع افاضهٔ کمالات‌میکنند وهریك را بحسب استعدادی که لایق اوست بکمال خودش میرساند. مثلاً تربیت نوع‌انسان بواسطهٔ رب‌النوع اوست وآن رب‌النوع مناط علم خدا باین افراد است و در این صورت علم خدا ازذات خدا منفك ومنفصل می‌باشد .

عقیدهٔ طالیس ملطی ـ طالیس گوید خدا علم حضوری بعقل اول دارد و صورت اشیاء مرتسم است‌درعقل‌اول. یعنی‌عقل اول مانند لوحی‌است که درآن‌نقوش کائنات منتقش شده‌است. پس علم واجب بعقل اول‌حضوری وعلم او بماسوی بوسیلهٔ ارتسام‌آنها درعقل‌اول است .

تعبیرطالیس‌ازعلم واجب بدین نحو بدان جهت بود که دچار اشکالاتی که بر ارتسام صوردرذات باری وارد است نشود. ولی عقیدهٔ اومقرون بصواب نیست زیرا تمام موجودات ازوجهی مستند بذات واجبند ودراستناد بواجب فرقی‌بین معلول‌اول وغیراول نیست. وهمانطور که علم واجب بعقل‌اول حضوری است باید بغیرعقل اول هم حضوری باشد. وازطرف دیگرصورمرتسمه درعقل اول علم کمالی درمقام ذات نتواند بود .

قول اشراقیین ـ بعضی از اشراقیین گویند علم واجب تعالی بماسوی همان وجودات آنهاست، یعنی‌همان وجودات ماسوی علم واجب‌است. مثلاً وجود انسان و وحش وطیر علم خدا هستند . زیرا تمام موجودات از مجردات ومادیات معلول خدا هستند و هر معلولی پیش علت خود حاضر است . این عقیده از شیخ شهاب‌الدین سهروردی‌است ومحقق‌طوسی‌وجمعی‌دیگرازحکماء نیزهمین‌قول‌را اختیار کرده‌اند. ولی باید دانست که علم باین معنی غیر ازعلم کمالی است که درمقام ذات باشد وحال اینکه علم‌الهی واجب تفصیلی‌است‌درمقام ذات. اشکال دیگرآنکه لازم میآیدصدور این موجودات عینی بدون علم سابق باشد وبعلاوه هر صادری که صدورش مسبوق بعلم‌نباشد، صدورش باختیارنخواهد بود بلکه بایجاب است .

عقیدهٔ فارابی و ابن‌سینا ـ ازقدماآنکسیمانوس وازحکمای مسلمین‌فارابی وابن‌سینا برآنند که علم خدا بصوری است که در ذات اقدسش مرتسم است ، یعنی علمش بصورمرتسمه درذات می‌باشد .

ابن‌سینا گوید:علم ازجهتی‌دوقسم است: نخست علم **فعلی** ودوم‌علم **انفعالی**.

علم **فعلی** آنستکه علم سبب معلوم شود درخارج ، مانند علم بنّا ببنا که اول بنّا صورت عمارت را تصورمی کند وسپس ازروی‌آن صورت ذهنی‌آنرا میسازد .

علم انفعالی آنستکه معلوم سبب علم‌شود مانند علم غیربنا که هرگاه‌عمارتی ببیند صورتی ازآن عمارت درذهنش حاصل میشود. ودراینصورت عمارت سبب علم شده است .

حال گوئیم واجب تعالی باین نحو ایجاد موجودات فرمود که صورت آنها را درذات خود ایجاد کرد و بهمان نحوی که درذات او مرتسم بودند وجود خارجی بآنها داد. پس علم اوموجب وجود موجودات شد نه وجود موجودات موجب‌علم‌او.

خواجه نصیر الدین طوسی بعقیدهٔ ابن‌سینا چنین اشکال میکند که بنـا باین فرض واجب می‌آید که ذات واجب هم فاعل باشد وهم قابل . یعنی از لحاظ اینکه ایجاد صور میکند فاعل‌است وازلحاظ اینکه محل آنصور مرتسمه است‌قابل‌می‌باشد.

اما اشکال خواجهٔ طوسی مندفع است باین بیان که قبول بدومعنی است :

۱ ـ قبول بمعنی انفعال تجددی یعنی آنکه منفعل شود آناً فآناً مثل آب که تدریجاً قبول گرمی می کند. والبته این نوع انفعال‌با فعل جمع نمیشود .

۲ـ قبول بمعنی‌مطلق‌موصوفیت واتصاف‌است واین‌نوع انفعال با فعل منافات ندارد بلکه اجتماع میکنند. چنانکه‌ماهیات‌بسیطه نسبت بلوازم خودهم فاعلند وهم قابل (قابل بمعنی اتصاف ومطلق موصوفیت) مانند آنکه چهار هم علت از برای زوجیت است وهم متصف بزوجیت .

اشکال دیگرخواجهٔ طوسی برابن‌سینا اینستکه بنا بقول بصورلازم میآید که واجب تعالی محل باشد از برای معلولات ممکنه متکثره . مثلاً صورت اسب و گاو وانسان معلولند وذات واجب محل‌این معلولات متکثره خواهدبود .

جواب آنکه این صورواجبند بوجوب ذات نه بایجاب ذات. یعنی لازم نمیآید که در ذات جهت وجوب و جهت امکان بـاشد. واما اینکه کثرت لازم نمیآید برای آنستکه این صور مترتبند چنانکه موجودات صادر از واجب مترتبند باین نحو که واجب علت است از برای عقل اول وعقل اول برای عقل دوم الخ ..... واین صورهم برطبق موجودات عینی مترتب‌اند بترتیب سببی ومسببی .

اشکالدیگری که بنا بقول‌بصورلازم میآید اینستکه‌معلول اول با ذات‌واجب یکی‌خواهدبود.وجواب آنستکه آن‌معلولی که‌بایدمباین‌باشدمعلول‌بحسب‌وجودعینی است نه‌بحسب وجود علمی .

قول صدر المتألهین ـ ملاصدرا برآنست که ذات واجب علم اجمـالی است بماسوی درعین کشف تفصیلی. مثلا اگر کسی‌بخواهد حروف تهجی‌را بیان کند تمام حرفها درذهنش‌حاضراست‌ولازم نیست که بهریك‌فکر کند واگرمیتوانست‌یکمرتبه بگویددفعهً‌واحدهً‌میگفت ولی‌چون‌ممکنش‌نیست، حروفرا یك‌یك ادا میکند. پس ذات علم اجمالی‌است باجمالی که عین تفصیل‌است. دربین اقوال مذکوره همین قول اقرب‌بصواب مینماید. زیرا که واجب‌تعالی‌بسیط‌الحقیقه‌است و بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء

است. چون اگر فاقد یکمرتبه از وجود باشد (مثلاً فـاقد وجود انسان باشد) پس ذات واجب مرکب میشود ازوجود وعدم وهرمرکبی محتاج است وهرمحتاجی ممکن خواهدبود. لهذا واجب تعالی درمقام ذات باید دارای تمام وجودات باشد بنحو اعلی واشرف. ومراد از تمام وجودات حقیقت آنهاست نه خود وجودات .

تبصره ــ اینکه گفته میشود خدا علم بجزئیات ندارد، غرض آنستکه خداوند از راه احساس علم بجزئیات ندارد . مثلا منجم وقتی کسوف را مشاهده میکند علم جزئی بکسوف حاصل می کند ولی وقتی که از راه نجوم وهیأت آنرا استخراج کند مثلا بداند که درفلان ساعت کسوف اتفاق می افتد چون علم حسی بآن ندارد بنابراین علمش جزئی نیست. خداوند نیزعلمش کلی بهمین معنی است ولهذا گفتند یبصر لا بآلة ویسمع لا بجارحة. منجم ازطریق علم بعلت علم بمعلول یعنی کسوف دارد ولو آنکه علمش بکسوفی باشد که آن کسوف مشترك بین کثیرین نیست .

اثبات علم واجب

دراثبات علم واجب دلائلی چند اقامه شده است که اهم آنها بدینقرار است .

دلیل اول ـ چنانکه قبلاثابت‌شد وجود اصیل‌است ومحقق درخارج ، والبته وجود هرجا باشد توابع او که عبارتست از قدرت وعلم با اومیباشد . وچون واجب تعالی درشدت وجود است ووجودی اتم ازاو نیست، لذا باید کمالات تابع وجود را نیزدارا باشد بطور اشد. وچون یکی ازتوابع وجود علم است، پس واجب تعالی باید بنحو اکمل دارای علم باشد .

دلیل دوم ـ هر کمالی که برای موجود مطلق بماهوموجود بامکان‌عام‌ممکن باشد (امکان عام یعنی‌ممتنع نباشد)آن کمال برای واجب واجب خواهدبود (ممکن بمعنی عام شامل ممکن بمعنی خاص هم هست) پس اگر ممکن برای واجب نباشد ممکن خاص خواهدبود واگر کمالی برای واجب ممکن خاص باشد درخدادوجهت لازم آید: یکی جهت امکانی ویکی جهت وجوب . واین خود ترکیب است وواجب مرکب نیست .

دلیل سوم ـ حاصل‌این‌دلیل که ازمتکلمین‌است آنستکه واجب تعالی‌افعالش محکم‌ومتقن است وهر که‌افعالش محکم ومتقن‌باشد عالم است .

ثبوت صغری که واضح است زیرا خداوند عالمرا بهیأت و نظامی ساخته که هر که تعقل کند باندك توجهی درمی‌یابد که خدای‌تعالی عالمرا ازروی حکمت‌بالغه آفریده است، وبخوبی درك میکنند که :

جهان چون خط وخال وچشم وابروست

که هر چیزی بجـای خـویش نیکـوست

از اجرام سماوی وکرات وطلوع و افول کواکب گرفته تا کوچکترین و ناچیزترین‌موجودات‌همه در کمال‌صنع واتقان ونهایت‌حکمت وتدبیر آفریده‌شده‌اند. والشمس تجری لمستقرلها ذلك تقدیرالعزیزالعلیم ـ والقمرقدرناه منازل حتی

عادکالعرجون القدیم - لاالشمس ینبغی لها ان تدرك القمر و لااللیل سابق النهار کل فی فلك یسبحون .

اما کبری نیز بدیهی است و بنابراین نتیجه ضروری خواهد بود .

دلیل چهارم - این دلیل از حکما است و بیانش اینستکه: خداوند مجرد است یعنی معری است از ماده و لوازم ماده و هر مجردی عاقل است زیرا که مانع از تعقل ماده و لوازم ماده است. زیرا چیزی که مادی شد حضور نزد خود ندارد . وحقیقت علم ، حضور مجرد است برای مجرد . و چون مجرد غیبتی ندارد و پیش خود حاضر است بنابراین عاقل است و همین دلیل است که خداوند علم بذات خودش دارد . و چون واجب تعالی علت است برای معلولات و علم بعلت مستلزم علم بمعلول است پس علم بمعلولات هم دارد. حکماء گویند ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها یعنی آنچه که سبب دارد علم یقینی بآنها حاصل نمیشود مگر آنکه شخص علم بسبب پیدا کند. مثلا اگر کسی درست درك کرد که چگونه زمین بین شمس و قمر واقع میشود حقیقت خسوف را خواهد دانست زیرا علم بعلت موجب علم بمعلول است .

چنانکه سابقاً دیدیم علم بذات عین ذات است ، پس بنابراین ذات واجب هم علم است بماسوی و هم علت است. و چون ذات و علت علم هم یکی شد پس باید معلول هم متحد باشد یعنی معلول هم یکی باشد. پس موجودات همانطور که معلول واجبند باید معلوم واجب هم باشند. بنابراین واجب همچنانکه علم بذات دارد، علم بماسوی هم دارد . زیرا علت ذات واجب است و علت علم بماسوی هم ذات است ، پس هردو یکی هستند .

دلیل پنجم (در اثبات علم بماسوی) واجب تعالی ذواتی را که عالمند بغیر خلق فرمود مانند مجردات و عقول و نفوس انسانی که علم بغیر خود دارند . خداوند که خالق این عالمین بغیر است اولی خواهد بود برای اینکه علم بماسوی داشته باشد، چه علت همیشه اشرف است از معلول، و معلول همواره اضعف از علت است. پس خداوند علم بماسوی دارد .

محقق طوسی دلائل فوق را چنین خلاصه کرده است والاحکام والتجرد واستناد کل شیئی الیه دلائل العلم .

صفات دیگر واجب: حیات - سمع و بصر - تکلم

حیات واجب - دیگر از صفات الهی حیاتست. حیات شرط علم است یعنی موجودی میتواند علم پیدا کند که حیات داشته باشد. اگر علم پیدا شد، باید حیات هم باشد. وچون قدرت وعلم عین ذات واجب است، پس حیات هم عین ذات است.

علم و حیات و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام را صفات سبعه و ائمه سبعه نامند و بقیهٔ صفات از آنها مشتق میشوند.

سمع و بصر - خداوند سمیع است یعنی علم حضوری بمسموعات دارد و بصیر است یعنی علم حضوری بمبصرات دارد وهمین است معنی وهو السمیع البصیر. بدیهی است که خداوند علم بملموسات ومذوقات هم دارد ولی خدا را سمیع و بصیر می گویند وذائق و لامس نمیگویند. زیرا لمس وذوق بجسمانیات اطلاق میشود و بنابراین خداوند را ذائق نگفتند تا آنکه عوام الناس دچار توهم نشوند وخدارا جسم ندانند.

تکلم - دیگر از صفات واجب تکلم است. کلامرا چنین تعریف کرده اند که الکلام هو الاعراب عما فی الضمیر یعنی کلام اظهار امر غیبی مکنون است. لهذا موجودات تمام کلامند زیرا دلالت برذات واجب می نمایند. خداوند متکلم است یعنی آن اموری را که درغیب مخفی ومکنون است اظهار می نماید.

علما دراینکه آیا کلام خدا قدیم است یا حادث اختلاف کرده اند: بعضی گفتند کلام خدا (قرآن مجید) با تمام حروف واعراب و جزئیات قدیم است واین عقیده باطل است.

برخی دیگر گفتند کلام خدا حادث است.

باید دانست که اگر مقصود از کلام قدرت برایجاد کلام باشد، البته قدیم است ولی اگر مراد الفاظ وحروف مسموعه باشد البته حادث است.

اشاعره کلام را دوقسم دانستند ۱- کلام لفظی ۲- کلام نفسی.

کلام لفظی را حادث دانند مانند قام زید و کلام نفسی را صفتی قدیم وقائم بواجب دانند.

آخوند لاهیجی میگوید کلام بردو گونه است ، چه در گفتن زیدٌ قائمٌ ابتدا تصور زید وقیام میشود وسپس درمقام قیاس آورده شده تخیل زیدٌ قائمٌ میشود وسپس بلفظ می آید. حال اگر مراد از کلام نفسی همان تخیل است چون خداوند تخیل نمیکند، پس کلام نفسی باطل است. (چون تخیل از قوای جزئیه است بر واجب تعالی روا نیست) واگر مراد علم بمعانی باشد که همان علم است و بنابراین کلام با علم تفاوت ندارد .

تکمله

جعل (۱)

یکی از مسائلی که مورد اختلافست جعل است. جعل بر دو قسم است: جعل بسیط وجعل مرکب. جعل بسیط افاضهٔ خود شیئی است، و جعل مرکب گردانیدن چیزی بچیزی است مانند کاتب کردن انسان.

حال حکما اختلاف دارند که آیا وجود مجعول است یا ماهیت یا اتصاف.

بعضی گویند وجود مجعول است و بعضی گویند ماهیت و بعضی هم اتصاف ماهیت بوجود را مجعول دانند.

حکما معتقدند که وجود مجعول است بجعل بسیط. متکلمین معتقدند که ماهیت مجعول است بجعل بسیط. و بعضی دیگر بر آنند که اتصاف مجعول است بجعل بسیط (قول اخیر منسوب بمشائین است.)

دلیل حکماء بر مجعولیت وجود ــ چون ثابت شد که وجود اصیل و متحقق در اعیان است، پس باید وجود مجعول باشد زیرا آنکه متحقق در اعیان است وجود است.

دلیل دوم ــ علت باید مناسبت با معلول داشته باشد، و چون واجب تعالی وجود محض است و ماهیتش همان انیتش می‌باشد، پس آنچه را که افاضه میکند باید وجود باشد. چه اگر ماهیت مجعول واجب باشد، چون ماهیت ذاتاً مباین با وجود است، پس مناسبت و سنخیت بین علت و معلول نخواهد بود. وهمچنین معطی شیئی باید واجد شیئی باشد و اگر واجب تعالی افادهٔ ماهیت کند باید خود دارای ماهیت باشد و حال آنکه برای واجب ماهیتی نیست.

دلیل سوم ــ اگر ماهیت مجعول باشد، ودر حد ذات محتاج بجاعل باشد باید جاعل مقوم او باشد، بنابراین هر گاه تصور ماهیتی بشود باید تصور جاعل او هم بشود. وحال آنکه بسیاری از ماهیات را بخودشان تصور می کنیم و اصلا جاعل بخاطر خطور

۱ــ این بحث متمم مبحث وجود و ماهیت است که قبلا بیان شد.

نمی کند. (تصور شیئی بحدش مستلزم آنستکه تصور ذاتیاتش بشود مثلا تصور مثلث بحدش ممکن نیست بدون تصور خط و سطح باشد) .

پس اگر ماهیت مجعول باشد باید جاعلیت هم درمقام ذاتش باشد و وقتی تصور ماهیت را می کنیم باید تصور جاعل را هم بکنیم درصورتیکه چنین نیست .

نباید تصور کرد که این ایراد بوجود هم وارد است که هر وقت وجود را بحدش تصور کنیم باید تصور جاعل هم بکنیم. زیرا بین وجود و ماهیت فرق است، وجود امر خارجی است ودرذهن نمی آید ، درصورتی که تصور ماهیت می توان نمود. پس وجود درذهن درنمی آید که انسان تصور آنرا بکند و تصور جاعل هم بکند، بلکه علم بوجود بعلم حضوری اشراقی است، وهر کس علم بحقیقت وجود پیدا کند ودر مرتبه‌ای ازوجود فانی شود بطورحتم تصور جاعل هم می کند. پس ماهیت متصور درذهن هست ووجود متصور درذهن نمی باشد .

اما علت عقیدهٔ متکلمین بمجعول بودن ماهیت آنستکه اولا ایشان ماهیت را اصیل دانند و حال آنکه اصالت وجود ثابت شد. وهمچنین تصور میکنند که اگر ماهیت را مجعول ندانند لازم می آید که قول معتزله حق باشد که ماهیات ثبوتی داشته باشند بدون وجود عینی. معتزله قائلند بواسطه‌ای بین وجود وعدم و آن واسطه ثبوت است ومی گویند شیئی یا موجود است یامعدوم یا ثابت. وثابت را اعم ازوجود فرض می کنند. مثلا معدوم ممکن ثابت است مانند انسان ده پا که تصور آنرا میتوان کرد در حالی که موجود نیست پس ثابت هستند و معدوم هم هستند. ایندسته معتقدند که ماهیات درازل بودند باین معنی که ثابت بودند و تقرر ماهیتی داشتند، ولی وجود که منشأ آثار خارجی است نداشتند .

اینستکه شیخ اشراق و آخوند لاهیجی گویند اگر توهم نشود که ماهیات ثبوت عینی داشته باشند اشکالی نیست که قائل بمجعول بودن وجود شویم .

جواب آنکه ماهیت ازحدود وجود انتزاع میشود واگر وجود نباشد ماهیتی موجود نیست ووجود اصیل است ، ومجعول چیزی است که متحقق است و ماهیت

تحققی ندارد که مجعول باشد.

☆ ☆ ☆

اما جواب آنهائی که اتصاف را مجعول دانند اینستکه اتصاف خود ماهیتی از ماهیات است و وقتی ماهیت مجعول نشد، پس اتصاف هم مجعول نخواهد بود.

مراد از جعل در تمام اقوال مذکور جعل بسیط است.

اما مجعول بجعل مرکب خواه درماهیت و خواه در وجود باطل است. وجعل مرکب اینستکه مثلاً گفته شود «وجود وجود است» یا «انسان انسان است». یعنی جاعل بتواند انسان را انسان کند ووجود را وجود.

علت بطلان جعل مرکب اینستکه معقول نیست جعلی میانه شود بین شیئی و نفسش. کاغذی که سفید نیست می‌توان آنرا سیاه کرد ولی اگر بگوئیم انسان انسان است مثل آنستکه گفته شود انسان انسان نبوده و بعد آنرا انسان کردند وحال آنکه حمل شیئی بر نفس ضروری است.

در کتب یونانی ارسطو بابی درجعل ندارد ولی از مفهوم گفته‌های او مستفاد میشود که وجود را مجعول میدانسته است.

تکملهٔ ثانی

مقولات عشر

یا

قاطیغوریاس

یکی ازمباحث حکمت‌قدیم مبحث تقسیم موجودات بمقولات ده گانه(جوهر و نه قسم عرض) است که بعضی آنرا در منطق آورده‌اند و بعضی درالـهی . ولی البته بستگی این بحث با قسمت الهیات بیش ازقسمتهای دیگر است وچنانکه درصفحهٔ ۱ همین کتاب ذکرشد، معمولاً الهی‌را مشتمل برسه مقصد میدانند .

۱ـ امورعامه .

۲ـ جواهر واعراض .

۳ـ الهی بمعنی اخص .

مقصد اول وثالث که مسلماً جزومباحث الهی‌است درمتن کتاب بتفصیل ذکر شد. اکنون مناسب‌مینماید که شرحی نیز دربارهٔ مقصد جواهر و اعراض یا مقولات عشرداده شود :

هرمفهومی بحسب حصرعقلی ازسه‌قسم بیرون نتواندبود یا وجودش ضروری و لازم وعدمش ممتنع است که آنرا **واجب‌الوجود** خوانند، ویا عدمش ضروری‌و لازم ووجودش ممتنع است که‌آنرا **ممتنع‌الوجود** نامند مانند شریك‌الباری ومانند اجتماع نقیضین، ویا نسبت وجود وعدم بدان مساوی‌است وهیچکدرا ضرورتی نیست وآنرا ممکن‌الوجود خوانند .

والبته قسم اخیریعنی ماهیات ممکنه است که منقسم بده مقوله میشود (مقولهٔ جوهر ونه‌مقولهٔ عرض) ـ بدین‌قرار:

ماهیات ممکنه درتقسیم اول بدوقسم منقسم میشوند .

۱ـ جوهر .

۴ـ عرض .

جوهر ماهیتی است که بخود قائم باشد یا بعبارت دیگر در تحقق احتیاج بموضوع نداشته باشد مانند جسم .

عرض ماهیتی است که قائم بغیر باشد یا بعبارت دیگر در تحقق احتیاج بموضوع داشته باشد مانند سیاهی و غم و شادی و غیره . چه تحقق سیاهی باینستکه جسمی باشد تا سیاهی عارض آن گردد و بطفیل آن هستی یابد و همچنین وجود غم و شادی بخودش نیست بلکه وابسته و قائم بنفس آدمی است. پس عرض همیشه در تحقق نیازمند بجوهر میباشد .

عرضرا بلحاظ اینکه عارض جوهر میشود حالّ نامند و جوهری را که عرض حالّ در آن شده است محلّ و موضوع گویند .

باید دانست چیزی که محلّ برای حلول امر دیگری واقع میشود نسبت بآن حالّ بردو گونه است .

۱ـ آنکه محلّ بآن حال نیازمند است و بدون آن موجود نتواند بود .

۲ـ آنکه محلّ بآن حال نیازی ندارد .

قسم اول مانند هیولی که صورت حالّ در آن میشود و هیولی بدون صورت بتنهائی موجود نیست (هیولی و صورت هردو جوهرند) .

قسم دوم مانند جسم که محل برای سفیدی وسیاهی و شکلهای گوناگون می باشد و نیازی بدانها ندارد .

امّا دراین مورد محلّ یا موضوع بحسب اصطلاح بمعنی دومّ است ودر واقع عبارتست ازمحلّی که از حالّ (عارض) خود بی نیاز باشد .

اقسام جوهر

جوهر برپنج قسم است. باین بیان که دربادی امر جوهر بردوقسم است .

۱ـ جوهر مجرد .

۲ـ جوهر غیرمجرد .

جوهر مجرد هم بر دو گونه است .

اول آنکه هم بحسب ذات مجرّد است وهم بحسب عمل و تصرّف مانند عقل .
ومراد ازمجرَّد اینستکه مادّی نباشد. وماده در اینجا بمعنی هرچیزی است که قابل اشارهٔ حسیه باشد .

دوم آنکه بحسب ذات مجرد است امادرعمل وتصرف احتیاج بماده دارد مانند نفس. جوهر غیرمجرد برسه گونه است :

۱ـ آنکه محل برای امردیگر باشد، مانند هیولی یا ماده .

۲ـ آنکه حالّ درچیزی باشد مانند صورت .

۳ـ آنکه مرکب ازحال ومحل باشد مانند جسم .

پس اقسام مقوله جوهرعبارت خواهدبود از:

عقل ـ نفس ـ هیولی (ماده) ـ صورت ـ جسم .

جسم جوهری است که قابل ابعاد ثلثه باشد، یعنی طول وعرض وضخامت بپذیرد.

مراد ازابعاد ثلثه سه خطست که راست برهمدیگر دریکموضع گذشته باشند ومیان هردوخط زاویهٔ قائمه پیدا شود. واین ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند .
البته معنی طول دراینجا معنی عرفی آن نیست چه ممکن است هیچ جانب جسم ازجانب دیگر درازتر نباشد .

اقسام عرض

مقولات نه گانه

چنانکه گفته شد هرماهیتی که درمرحلهٔ وجود وتحقق محتاج بغیر(موضوع یا محل) باشد عرض نام داد .

دراقسام عرض وتعدادآن اختلافست .

بعضی مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی درمطارحات (بنا بنقل اسفار ازآن) اعراض را چهارقسم دانسته‌اند: کم ـ کیف ـ نسبت ـ حرکت .

وجمعی ازمتکلمین تعدادآنها را به ۲٤ قسم رسانده‌اند. (رجوع شودبشرح تجرید علامهٔ حلّی) .

لیکن آنچه از ارسطو رسیده است و مورد قبول فلاسفهٔ اسلام واقع شده نه قسم است، بدین ترتیب :

۱- کمّ .
۲- کیف .
۳- وضع .
۴- أین .
۵- ملك .
۶- متی .
۷- فعل .
۸- انفعال .
۹- اضافه .

بعضی تعداد اعراض را فقط سه تا دانسته‌اند کم و کیف و نسبت . و درحقیقت هفت مقوله دیگر را درذیل نسبت جمع کرده‌اند .

درحصر اقسام عرض چنین گفته‌اند[1]

عرض درتقسیم اول بردو قسم است :

۱- عرضی که درتصور ذات آن احتیاج بتصور امری خارج ازآن نباشد و آن عبارتست از کم و کیف .

۲- عرضی که درتصور ذات آن احتیاج بتصور امری خارج از آن باشد و آن عبارتست ازاعراض هفتگانهٔ دیگر.

اینك بشرح هریك میپردازیم :

اوّل- کمّ - کم عرضی است که لذاته قابل زیاده و نقصان و مساوات باشد، بتطبیق وهمی یا وجودی. مانند خط و سطح و حجم، و زمان

(کم بالذات قسمت‌پذیر وقابل مساوات و لامساوات است و اجسام بواسطهٔ آن. ولهذا اجسام بالغیر قابل مساوات و لامساوات‌اند نه بالذات) .

کم بر دو گونه است. کم متصل و کم منفصل .

[1] امام محمد غزالی درمقاصد الفلاسفه ص ۹۷ چاپ مصر.

کم متصل آنستکه میـان هردو قسمتی که در آن فرض شود حد مشتر کی باشد ؛ که آن حد یاآن جزء ابتدای یکقسمت و انتهای قسمت دیگر باشد . مانندخط ا ب که چون نقطهٔ ج در آن فرض شود ، این نقطهٔ ج انتهای قسمت ا ج و ابتدای قسمت ج ب خواهد بود .

خلاصه در کم متصل بین اجزاء هیچگونه انفصال و جدائی نیست . کم متصل خود بردو گونه است :

۱ـ کم متصل قارّالذات .

ـ کم متصل غیرقارّالذات .

کم متصل قارالذات آنستکه اجزاء مفروضهٔ آن باهم دریك آن موجود باشند مانند خط وسطح و حجم . چه تمام نقاط خط دریك آن مـوجودند و این نوع کم کهموضوع علم هندسه میباشد برسه قسم‌است خط وسطح وحجم .

خط کم متصلی است که فقط دریك جهت امتداد داشته باشد .

سطح کم متصلی‌است که دردوجهت یعنی طول وعرض امتداد داشته‌باشد .

حجم کم متصلی است که درسه جهت امتداد یابد .

خط وسطح وحجمرا بوسیلهٔ حرکت نیزمی‌توان تصور کرد . باین طریق که نقطه اگرحرکت کند خط ایجاد شود. وخط اگر درغیر جانب امتداد خود حرکت کند سطح حاصل‌آید. وسطح اگردرغیرجانب‌امتداد خود حرکت کند حجم‌بوجود آید. اما کم متصل غیرقارّالذات آنستکه اجزاءآن‌درآن واحد بالفعل موجود نباشد. بلکه باپیدایش یك جزئی، اجزاء سابق معدوم شده باشند. وآن عبارت از زمان‌است وچنانکه درطبیعی مبرهن شده است زمان عبارت ازمقدارحرکت می‌باشد .

کم منفصل آنستکه بین اجزاء آن حد مشترکی نبـاشد و آن عدد است که موضوع علم حساب می‌باشد. مثلاً درعدد ۷ که از اجتماع هفت واحد بوجودآمده است اگرمنقسم به۳ و ٤ شود، عدد ۳ انتهای ۳ وابتدای ٤ نیست .

۱ ۲ ۳ ٤ ۵ ٦ ۷

دوم ـ **کیف** ـ عرضی‌است که‌درتصورآن‌احتیاج بامرخارج ازآن‌نباشد وقبول قسمت هم نکند. وآن برچهار قسم است :

۱ـ کیفیات محسوس .

۲ - کیفیات نفسانی .
۳- کیفیات استعدادی .
٤- کیفیات مخصوص بکم .

کیفیات محسوس - کیفیاتی است که بیکی از حواس ظاهرهٔ پنجگانه (باصره- سامعه- ذائقه - شامه - لامسه) ادراك شود. وچون حواس پنج است ناچار کیفیات محسوسه نیز پنج باشد بدین قرار:

الف- مبصرات - یعنی کیفیاتی که بحاسه بصر محسوس شوند وآن عبارتست از الوان مانند سیاهی وسپیدی وسرخی وزردی وسبزی و کبودی وآنچه از ترکیبات آنها بوجود آید، واضواء چون ضوء آفتاب وماه وستاره وآتش وغیرآن .

ب- مسموعات - یعنی کیفیاتی که بحاسهٔ سمع محسوس واقع شوند .

ج- مشمومات - که عبارت ازانواع بویهای خوش وناخوش بود.

د- مطعومات - که محسوس بحاسهٔ ذوق هستند و عبارتند از طعوم نه گانه یعنی شیرینی وترشی و شوری وتندی وتلخی و دسومت (چربی) و عفوصت (تلخی وتندی) وقبض (مزه‌ای که ازآن زبان درهم کشیده شود) وتفاهت (بیمزگی) .

هـ - ملموسات - وآن کیفیات اربعه باشد یعنی حرارت وبرودت و رطوبت ویبوست وتوابع آن مانند زبری ونرمی وسبکی و سنگینی وآنچه بدان ماند .

۲ - کیفیات نفسانی - وآن کیفیاتی است که فقط در موجودات صاحب نفس بوجود آید مانند علوم واعتقادات وظنون و عدالت وعفت و شجاعت وخوف وغم و اندوه وخجلت وصحت ومرض وامثال آن وهرچه ازین نوع سریع الزوال باشدمانند ظن واعتقادی که راسخ نشده باشد، وخشم شخص حلیم، وغم موقت و گذران، وخجلت، **حال** نام دارد. وآنچه بطیئ الزوال باشد چون علوم و فضائل ورذائل و کینه ومانند آن موسوم به **ملکه** می‌باشد .

پس مباینت میان حال وملکه بعوارض است. چه حال آن کیفیتی است که عارض شده، لیکن هنوز راسخ نشده است وچون راسخ شد ملکه نامیده میشود. پس نسبت حال با ملکه مانند نسبت طفل بمرد میباشد .

۳- کیفیات استعدادی - عبارتست ازقوه وحالتی که درشیئی برای سرعت و سهولت تأثر یا برای مقاومت ودفاع از تأثرسریع موجود است و بعبارت بهتر کیف

استعدادی یعنی استعداد شدید برای قبول یا عدم قبول اثری . که اگر استعداد برای قبول باشد از آن بقوه یا قوهٔ طبیعیه تعبیرمیشود، واگر استعداد برای عدم قبول باشد آنرا به لاقوه ولاقوهٔ طبیعیه تعبیر می کنند .

قسم اول مانند ممراضیت یعنی استعداد برای گرفتن امراض. و قسم دوم مانند مصحاحیت یعنی حالتی که بامرض مقاومت کند. وفرق بین مصحاح وصحیح واضح است چه ممکن است شخص مصحاح وقتی مریض باشد . بعبارت دیگر حالت مصحاحی غیر صحت است زیرا که صحت ضدمرض است و باآن جمع نتوانندشد. اما شخص مصحاح ممکن است وقتی دچارمرضی شود .

۴- کیفیات مخصوص بکم - یعنی کیفیاتی که با لذات عـارض غیر کم نشود مانند انحناء و استقامت و تقعر وتحدب که عارض کم متصل شود، ومانند زوجیت و فردیت برای کم منفصل .

سوم- وضع- وآن هیأتی است که بر شیئی بسبب نسبت اجزاءآن بایکدیگر، ونسبت اجزاءآن با امور دیگر عارض شود ، مانند قیام وقعود ومانند هیأتی که در حرکت وضعی عارض کرهٔ زمین میشود .

چهارم-أین - یعنی هیئتی که از لحاظ بودن شیئی درمکان عارض آن میشود و آنرا بفارسی می توان «کجائی» تعبیر کرد . مانند بودن انسان در پائین و بودن طیاره یامرغ درهوا ، ومانند بودن حسن درخانه یا مدرسه.

پنجم- ملك (**یا له یا جده**) عرضی است که از لحاظ نسبت شیئی بامردیگر که محیط براین شیئی باشد وبحرکت این شیئی آن یکی هم متحرك و منتقل گردد ، بوجود می آید. مانند نسبت حاصله برای انسان با لباسش .

بعضی از اقسام جده ذاتی است چون بودن حیوان درپوست خود ، وبرخی عرضی است چون پوشیدگی بجامه. وبعضی کلی است چون پوشیدگی بکل ، وپاره‌ای جزئی چون پوشیدگی بجزء .

ششم- متی وآن بودن شیئی است در زمان یـا بعبارت بهتر عرضی است که برای شیئی بلحاظ بودن آن شیئی درزمان یادر طرف زمان حاصل میشود . (مراد ازطرف زمان آن است) .چنانکه گوئیم ولادت نبی اکرم درزمان سلطنت انوشیروان عادل بود خواجه نصیردرقرن هفتم میزیست .

زمان گاه بمعنی حقیقی است و گاه بمعنی غیرحقیقی .

زمان حقیقی زمانی است که دو طرف آن مطابق حال حدوث و فناء متزمن باشد، مانند بودن مردم درمدت عمرخود .

زمان غیرحقیقی زمانی است که درازتر اززمان حقیقی است مانند بودن‌مردم درهزارهٔ فلان ، یا درقرن فلان یا در دورفلان. وآنرا زمان‌عام نیزخوانند .

باید دانست که چیزهای بسیاررا دریك زمان اشتراك تواندبود بخلاف مکان، که اشتراك چند شیئی درمکان حقیقی امکان ندارد چه تداخل لازم مـی‌آید و آن باطل است .

خواجه در کتاب اساس‌الاقتباس در وجه تسمیهٔ مقولهٔ متی واین چنین فرماید: « لفظ این ومتی براین دومقوله از آن جهت نهاده‌اند که این دولفظ استفهام است از مکان متمکن وزمان‌متزمن، و نه دال برحقیقت‌مکان وزمانست، و نه برحقیقت‌متمکن ومتزمن. پس این‌دولفظ مطابق‌ترین الفاظ است درلغت عرب‌این معانی‌را» (ص۱٥)

هفتم ـ فعل ـ وآن فاعل‌بودن شیئی‌است بنحوی که بالفعل مؤثردرغیرباشد. مانند گرم کردن آتش آبرا، و بریدن نجارچوب را .

و گاهی نیز از این مقوله تعبیربه « اَن یفعل » می کنند بلحـاظ اشتغال بتأثیر واشارهٔ بلزوم تدریج وعدم انجام‌یافتنش درآن .

هشتم ـ انفعال وآن مقابل فعل‌است ودرحقیقت تأثرچیزی است ازچیزدیگر مانندگرم شدن‌آب بواسطهٔ آتش ، و بریده شدن چوب بسبب دست نجار. و همچنین سرد شدن و سیاه‌شدن و سفیدشدن همه ازمقولهٔ انفعالند ، چه با اندك‌التفاتی معلوم میشود که سردشدن وسیاه‌شدن وسفیدشدن غیرازسردی وسیاهی‌وسفیدی است.زیرا سردی وسیاهی وسفیدی ازمقولهٔ کیفند که درتصورآنها احتیاج بتصور غیرنیست‌در حالی که درتصورسردشدن وسیاه شدن وسفید شدن توجه بامر دیگرنیزلازم است . ازمقولهٔ انفعال نیز گاهی تعبیربان‌ینفعل می کنند .

نهم ـ اضافه (یانسبت) یعنی بودن چیزی بحیثیتی که تصورآن‌با تصورچیز دیگرهمراه باشد وبدون‌آن دیگری متعقل‌نشود مانند تصورپدری که مستلزم‌تصور پسری میباشد .

و گفته‌اند که اضافه نسبت متکرراست. یعنی وقتی گفتیم حسن پدرتقی است،

ناچار تقی‌هم پسر حسن خواهد بود. پس اگر بگویند سقف بر دیوار مستقر است ازاین لحاظ اضافهٔ حقیقی حاصل نمی‌آید زیرا ممکن است دیواری باشدبدون‌سقف، ودراین صورت تصوردیوارمنوط بتصورسقف نیست. اما وقتی بگوئیم سقف مستقر است برمستقرٌعلیه البته بین‌آندواضافه برقرارخواهدبود چه تصورمستقرومستقرعلیه بدون یکدیگرامکان ندارد.

دو امری که نسبت بهم متضایفند با هم مع هستند، یا در خارج مانند مستقر ومستقرعلیه یا درذهن مانند عالم و معلوم، ومتقدم ومتأخر. واضافه در هردویـا از یکنوع است مانند برادری ومساوات ومشابهت وتضاد وغیره که‌آنرا اضافهٔ‌متکرره خوانند ویا درهریکی‌اضافه ازنوعی دیگرباشد چون پدری وپسری، وعلت‌ومعلول، وعالم ومعلوم ومانندآن که‌آنرا اضافهٔ غیرمتکرره خوانند.

تبصره - کلیت و شمول مقولهٔ اضافه بیش از مقولات دیگراست و کلیتش تا درجه‌ای است که همهٔ مقولات را عارض شود بدین شرح:

۱- عارض جوهرمانند پدروپسر.

۲- عارض کمیت مانند موازات، ومساوات، واطول واقصر.

۳- عارض کیفیت مانند سردتر- وگرمتر- سیاهتر- سفیدتر- وعالم ومعلوم-

٤- عارض وضع مانند منتصب‌تر ومستلقی‌تر. (منتصب یعنی راست ایستاده و مستلقی بپشت خوابیده).

٥- عارض این مانند مقابل - وبالا وشیب.

٦- عارض ملك مانند پوشنده‌تر.

۷- عارض متی مانند متقدم ومتأخر.

۸- عارض فعل مانند برنده‌تر.

۹- عارض انفعال مانند بریده‌تر.

۱۰- اضافه مانند دوست‌تر وکمتردردوستی.

بواسطهٔ همین‌کلیت وشمول اضافه، بعضی تمام اعراض راباستثنای کم وکیف بمنزلهٔ انواعی برای اضافه پنداشته‌اند.

تکملهٔ ثانی

شرح حال و مشرب فلسفی ملاصدرا

مؤلف در تدوین این مختصر عمدهٔ توجه را بآثار ملاصدرا معطوف داشته واز تألیفات آن فیلسوف فرزانه استفاده‌های شایان کرده است . و چون در کتب فارسی ملاصدرا کمتر شناسانده شده است، این تکمله را بشرح حـال او اختصاص میدهیم و کتابرا بدان ختم میکنیم تا ختامش مسك باشد وفی ذلك فلیتنافس المتنافسون .

اساتید ملاصدرا

فیلسوف شهیر ما نزد دو دانشمند متبحر میرداماد و شیخ بهائی تلمذ کرد که بترجمهٔ حال هریك مختصر اشارتی میشود .

الف - میرداماد

میر محمدباقر بن میرشمس‌الدین محمد فندرسکی استرابـادی مشهور بداماد ومتخلص باشراق از بزرگان علما و جامع معقول ومنقول واز هوشمندان وفرزانگان دورهٔ صفوی است .

علت ملقب شدن‌وی بدامـاد آنستکه پدرش میرشمس‌الدین محمد، داماد شیخ محقق ثانی نورالدین‌علی‌بن عبدالعالی کرکی (متوفی ۹٤۰) بود، وبهمین‌لحاظ‌ملقب بداماد شد و این لقب بفرزندش نیز انتقـال یافت و لهذا خود راگاهی فرزند داماد و گاهی داماد میخواند .

داماد دراوائل عمردرطوس بسر میبرد و بکسب دانش‌و معرفت اشتغال‌میورزید. آنگاه باصفهان‌رهسپارشد ودر نزد شاه‌عباس کبیر (متوفی ۱۰۳۸) منزلت ومکانتی بس ارجمند یافت وهمچنین جانشین شاه‌عباس، شاه صفی بدیدهٔ تبجیل واحترام دراو می‌نگریست و در دارالسلطنهٔ اصفهان بـا شیخ بهائی دانشمند معـاصر خود خلطه وآمیزش‌داشت ونهایت درجه صفا ووداد بین‌آندو حکمفرما بود .

داماد نزد بسیاری از بزرگان تلمذ کرد و ازایشان اجازهٔ روایت گرفت مانند خال خود شیخ عبدالعالی (متوفی ۹۹۳) وشیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهائی (متوفی ۹۸٤) و سید نورالدین علی بن ابی الحسن عاملی شاگرد شهید ثانی. وچون خود ذکاوتی زایدالوصف و ذهنی وقاد داشت و دارای قوهٔ خطابه وفصاحت بیان وطلاقت لسان هم بود بزودی صیت شهرتش همه جارا فرا گرفت ومشتاقان تحقیق بحلقهٔ درسش شتافتند.

ازشاگردان مبرز اوغیر ازملاصدرا، اینعده را باید نام برد: حسین بن حیدر کرکی مفتی اصفهان، وسید احمد عاملی داماد وپسرخالهٔ او که نزد او برهان شفارا خواند، وملا خلیل بن غازی قزوینی، وعادل بن مراد اردستانی.

داماد در آخر عمر در التزام رکاب شاه صفی بقصد زیارت عتبات عالیات از اصفهان حرکت کرد وبین کربلاء ونجف اجلش فرا رسید (سال ۱۰٤۱) ودرنجف بخاك سپرده شد ودرتاریخ وفاتش گفتند «عروس علم ودین را مرده داماد.»

البته واضح است که میرداماد مذکورغیر از میرابوالقاسم فندرسکی حکیم است که در تکیهٔ معروف بمیر در تخت فولاد اصفهان مدفون میباشد. و این هردو حکیم معاصروازاهالی فندرسك ازتوابع استراباد بوده‌اند.

تألیفات وآثارمعروف داماد عبارتست از:

۱ـ **قبسات** درحکمت که ازمهمترین آثار اواست وبچاپ رسیده است.

۲ـ **الصراط المستقیم** که آنرا درموضوع ربط حادث بقدیم بنام شاه عباس اول نوشته‌است.

۳ـ **عرش التقدیس** دررد شبههٔ ابن کمونه که ملاصدرا دیباچه‌ای بر آن نوشته وازآن بسیار تمجید کرده است.

٤ـ **جذوات** (بفارسی) که آنرا بدستورشاه‌عباس نوشته ودردیباچه اورا بسیار ستوده است. این کتاب درجواب سؤال علمای هند ازدربارشاه‌عباس نوشته شده‌است وآن سؤال این بود که درتجلی حق‌تعالی بکوه طورچرا کوه طورمندك وپاره‌پاره شد اما جسم موسی متلاشی نشد؟

این کتاب در بمبئی بسال ۱۳۰۲ بچاپ رسیده است.

۵ـ **الافق المبین** که دروجود وزمان ودهر بحث میکند.

۶ـ حواشی ممتعی بر صحیفهٔ سجادیه دارد که در حاشیهٔ شرح سید نعمةالله جزائری بر صحیفه بچاپ رسیده است .

۷ـ رسالة فی‌النهی‌عن تسمیةالمهدی .

۸ـ خلسةالملکوت .

۹ـ تقویم‌الایمان .

۱۰ـ کتاب الرواشح السماویه .

۱۱ـ رسالة فی‌المنطق .

و کتب بسیار دیگر . . . . .

میر بفارسی و عربی شعرمیسرود و اشعارش بخلاف تألیفاتش روان است . چه تألیفات اومخصوصاً آثار فلسفیش بتعقید و پیچیدگی مشهورمیباشد .

ب ـ شیخ بهائی

بهاءالدین محمدبن‌حسین‌بن عبدالصمد عاملی حارثی نسبش بحارث همدانی از اصحاب علی‌بن ابیطالب (ع) میپیوندد. پدرانش اهل جبل عامل که از دیرباز مهد تشیع بوده است هستند .

پدرش حسین‌بن‌عبدالصمد از پیشوایان‌شیعه ومشایخ معروف‌بوده‌است وجمعی از بزرگان شیعهٔ ایران شاگردان اوبوده‌اند. وی درنیمهٔ دوم قرن دهم با فرزندخود بهاءالدین بایران‌آمد و چندی در هرات شیخ‌الاسلام بود ، سرانجام بقصد حج عازم مکهٔ معظمه شد وپس ازادای مناسك حج دربحرین بسال ۹۸۴ درگذشت درحالیکه مؤلفاتی گرانبها وفرزندی برومندچون‌شیخ بهائی بیادگار گذاشت .

شیخ بهائی درسال۹۵۳ دربعلبك بدنیاآمده ودر اوان کودکی بهمراهی پدر بزرگوارخود عازم ایران شده است. شیخ مدتی از محضردرس پدر استفاده میکرد وهمچنین ازجلسات درس بزرگان دیگربهره‌مند میشد . تفسیر وحدیث وعربیت را ازپدر ، وحکمت و کلام‌وبعضی علوم منقول را ازمولانا عبدالله‌مدرس یزدی مؤلف مشهورحاشیه برتهذیب منطق که معروف بحاشیهٔ ملاعبدالله است ، و ریاضی را از ملاعلی مذهب وملاافضل قاضی مدرس فراگرفت ودراندك زمانی درمنقول ومعقول پیش رفت و دست بکارتصنیف زد .

پس ازفوت شیخ علی‌منشارمنصب شیخ‌الاسلامی وتصدی امورشرعی اصفهان

بعهدهٔ او محول شد در سال ۱۰۰۸ باشاه عباس پیاده از اصفهان بمشهد رفت . ولی در عین داشتن مناصب ظاهری ، و تقربی که نزد شاه عباس کبیر و ارکان دولت و اعیان‌ملت‌داشت لحظه‌ای از تدریس و تألیف غفلت نمی کرد. ودرفقه‌وریاضی‌وحدیث وغیره کتاب می‌پرداخت ، وچون بتصوف وعرفان هم تمایل‌داشت گاهگاهی اشعار عارفانه میساخت .

وفاتش‌بسال ۱۰۳۰ دراصفهان اتفاق افتـاد وپس از تشییع‌جنازه بسیارمجلل جنازه‌اش‌رابمشهد مقدس حمل کردند وطبق وصیت‌او، در پائین‌پا که هنگام‌اقامتش در مشهد درآنجادرس میگفت ، بخاکش سپردند .

شیخ درمدت عمرشاگردان مبرز بسیار پرورش داد از قبیل **فاضل جواد** که کتاب زبدة فی‌اصول‌الفقه و خلاصة الحساب استاد را شرح کرد ، **ملامحمد محسن فیض** ، و **ملاخلیل‌بن‌غازی‌قزوینی** و **سیداحمدبن زین‌العابدین علوی**مؤلف‌مفتاح الشفاء در شرح الهیات شفاء . و**ملا محمدتقی‌مجلسی** و بالاخـره حکیم نامـی **ملاصدرای‌شیرازی .**

تألیفات وآثار قلمی‌بهائی‌نیز بسیار است ومهمترین آنهاعبارتست از :

۱ ـ **اثنی‌عشریات خمس** درفقه که برآن شروح بسیار نوشته‌اند .

۲ ـ **اربعین حدیث** که شرح وبیان چهل حدیث معتبر میباشد .

۳ ـ **تحفهٔ حاتمیه** در اسطرلاب .

٤ ـ **تشریح الافلاك** درهیئت .

٥ ـ **خلاصةالحساب** در ریاضیات که شروح متعددبرآن‌نوشته‌اند .

٦ ـ **جامع‌عباسی** در فقه بفارسی که‌آنرا بنام شاه عباس نوشته است .

۷ ـ **زبدة فی‌اصول‌الفقه** که شروح بسیاربرآن نوشته شده‌است .

۸ ـ **کشکول** که شامل مطالب متفرق‌و اشعارگوناگون فارسی وعربی‌است.

۹ ـ **فوائدالصمدیه** درنحو که شرح‌سیدعلیخان‌برآن معروفست .

ذکرهمهٔ رسائل وکتب‌او در این مختصرنمی گنجد، چه‌وی متجاوز از هشتاد کتاب ورساله تألیف کرده است .

ترجمهٔ احوال ملاصدرا

صدرالدین محـمدبن ابـراهیم شیرازی قوامـی مشهور بملا صدرا و ملقب

بصدرالمتألهین از بزرگترین فلاسفه و حکمای متأخر و بلکه خاتم فلاسفه است. وی فرزند منحصر بفرد پدر پیر خود و از خاندان مشهور قوامی بود. اوائل عمر را در میان آن خاندان اصیل و باسابقه گذرانید و مقدمات علمی را بیاموخت. آنگاه پس از رحلت پدر بدارالعلم اصفهان رهسپار شد و از محضر دو استاد بزرگ عصر خود شیخ بهائی و میرداماد قدس سرهما علوم شرعی و عقلی را فراگرفت (علوم شرعی را از شیخ بهائی و علوم عقلی را از میرداماد) و در اندك زمان بواسطهٔ ذکاوت و استعداد خارق‌العاده سرآمد اقران و همگنان شد سپس بیکی از قرای قم رفت و گوشه‌ای اختیار نمود، و با کمال قناعت و مناعت روزگار گذاشت و بتفکر و تعمق در فلسفه مشغول شد.

کم کم از همین گوشهٔ دور افتاده صیت شهرت و آوازهٔ علم و دانشش همه جا بپیچید و طالبان فلسفه و تحقیق بحضرتش شتافتند.

علاوه بر تعلیم و تدریس از تألیف کتب و تدوین رسائل هم آنی غافل نبود و کتب سودمند دقیق در حکمت و تفسیر و عرفان تألیف می کرد. در همین ایام الله‌وردیخان حاکم فارس مدرسهٔ خود را در شیراز باتمام رسانید و چون طالب مدرسی کامل و عالمی نحریر بود، از ملاصدرا خواهش کرد بوطن مألوف مراجعت کند و مدرس مدرسه باشد. ملاصدرا نیز باشارهٔ پادشاه عصر شاه عباس ثانی بشیراز مراجعت نمود و مجلس درسی در آنمدرسه دائر ساخت.

ملاصدرا هفت مرتبه پیاده بحج بیت‌الله‌الحرام رفت و در مراجعت از سفر هفتم بسال ۱۰۵۰ در شهر بصره دار فانی را بدرود گفت.

از ملاصدرا پسری میرزا ابراهیم نام باقی ماند که گویا بی فضل نبوده و با روش فکر پدر و مذاق و عقیدهٔ او مخالفت میورزیده و باینکه عقیده‌اش در امور دینی مانند عقیدهٔ عوام است افتخار میکرده و حاشیه‌ای بر شرح لمعه و تفسیری بنام تفسیر عروة الوثقی نوشته است.

گذشته از مطالبی که ذکر شد، از خصوصیات زندگی و جزئیات احوال ملاصدرا متأسفانه اطلاعات مهمی در دست نیست. همینقدر میدانیم که از علمای ظاهری و مغرضین و حسودان آزار و شکنجه‌ها دیده‌است و یقیناً پناهنده شدن او بیکی از دهات قم نیز بهمین سبب بوده‌است. باآنکه وی مرد پرهیزکار متشرعی بوده و در آثار خود هم مکرر بآیات و اخبار استنادمیجوید، درمقدمهٔ اسفار و دیباچهٔ بعضی از کتابها تصریح

می کند که از علمای ظاهری زحمت بسیار بر او وارد آمده است. همچنین در کتاب الواردات القلبیه از فقها و متملقان درباری مذمت میکند و باز در همان مقدمهٔ اسفار می نویسد: درعهد شباب بفلسفهٔ الهی پرداختم و در آثار فلاسفه متقدم و فلاسفهٔ یونان تحقیق کردم و میخواستم کتابی جامع بنویسم ولی از کید روزگار و فتنهٔ اهل ظاهر درامان نبودم ناچار بدین گوشه ملتجی شده بنگارش این کتاب پرداختم.

تنکابنی در قصص العلماء مینویسد شبی ملاصدرا استاد خود میر داماد را در عالم رؤیا دید و از او پرسید چرا تو از شر تکفیر و طعن مصون ماندی و من با آنکه پیرو تو هستم بدان مبتلامی باشم. جواب داد من مطالب فلسفی را بنحوی پیچیده و معقد بیان کرده ام که فهمش بسیار دشوار است و تنها خواص از آن آگاه میشوند اما تو حقایق را بی پیرایه بازبانی ساده درمعرض استفادهٔ همگان قرارمیدهی و چون چنین است ناچار مردمی که بعمق فلسفه پی نمی برند ترا زحمت و آزار میدهند.

البته علت مصون ماندن میرداماد یکی همین مشکل نویسی و بیان مطالب در لفافه بوده است، اما شك نیست که علت دیگر هم دراین امردخالت داشته و آن تقرب و مقام وی در دربار بوده که خواه و ناخواه مجالی برای زبان درازی طاعنان باقی نمیگذاشته است.

بهر حال پس از وفات ملاصدرا نیز این مخالفت ادامه یافت و بعضی علمای ظاهر بین وقشری در آثار خود باو تاختند.

سیدنعمةالله جزائری (بنقل لؤلؤتی البحرین ص۸۸) گوید در شیراز نزد میرزا ابراهیم فرزند ملاصدرا تلمذ کردم و قسمتی از حکمت و کلام را از او آموختم و حاشیه‌ای را که بر حاشیهٔ خفری نوشته بود براو خواندم واعتقاد او در اصول از اعتقاد پدرش بهتر بود.

همچنین صاحب لؤلؤتی البحرین پس از تمجید بسیار از میرزا ابراهیم مذکور گوید قال بعض اصحابنا بعد الثناء علیه هو فی الحقیقة مصداق یخرج الحی من المیت (!!!) قدقرأ علی جماعة، منهم والده، ولم یسلك مسلکه، وکان علی ضد طریقة والده فی التصوّف والحکمة (!)

نیز یکی ازعلمائی که پس از ملاصدرا شرح اصول کافی نوشته است گوید اول کسی که کافی را بامطالب کفرآمیز شرح کرده است ملاصدرااست. (شروح الکافی

کثیرة ، جلیلة قدراً ، واول من شرحه بالکفر صدراً) (روضات ص ۳۳۱) .

در جواب کلیهٔ این طاعنان بیخبر و بدخواه باید گفت :

شبپره گر وصل آفتاب نخواهد　　رونق بازار آفتاب نکاهد

و باید همان جوابی را که ابن‌سینا (۳۷۰ - ٤۲۸) بتکفیر کنندگان خود داده بود اینجاهم تکرار که :

کفر چو منی گزاف و آسان نبود　　محکمتر از ایمان من ایمان نبود

درد هر چو من یکی و آنهم کافر　　پس در همه دهر یك مسلمان نبود

اما در مقابل مردمان روشن‌بین و محقق‌قدر او را شناختند و در تعظیم و تبجیل او کوتاهی نکردند. آخوند میرزا محمد باقر خوانساری (متوفی ۱۳۱۳) صاحب روضات الجنات با آنکه بافلاسفه و عرفا چندان میانهٔ خوشی نداشته در باره‌اش فرماید : کان فائقاً علی سائر من تقدمه من الحکماء الباذخین ، و العلماء الراسخین ، الی زمن مولانا الخواجه نصیرالدین ، منقحاً اساس الاشراق بمالامزید علیه .

مقام ملاصدرا و مشرب فلسفی او

ملاصدرا بلاشك یکی از نوابغ دوران و اعجوبه‌های روزگار است که از لحاظ حدت ذهن وصفای ضمیر وقوهٔ بحث واستدلال و تحلیل مطالب کمتر نظیر دارد. ومخصوصاً در ساده‌نویسی ومفهوم کردن معانی دقیق دارای استعداد مخصوص میباشد.

یکی از خصائص برجستهٔ او عزت‌نفس و مناعت‌طبع وقناعت فطری بود، تمایل بریاست وحب جاه و مال و مقام نداشت ، از تقرب ببزرگان ومحتشمان جداً احتراز میکرد ، تملق نمیگفت ، و خلاصه صفاتی که باید در عالم حقیقی جمع باشد در او جمع شده بود بهمین جهت عمری را بوارستگی و آزادگی گذرانید و بزخارف دنیوی ادنی التفاتی ننمود .

فضیلت روحی دیگر او کوشش وجدوجهد بی‌منتها و بلکه فداکاری در راه‌علم است و آثار بی‌شمار او بخوبی گواهی میدهد که چگونه کلیهٔ اوقات خود را مصروف نوشتن وتحقیق میکرده و آنی را ببطالت وغفلت نمیگذرانده‌است .

بالاخره فضیلت برجستهٔ او همان نهایت درجهٔ زهد و ورع و خدا پرستی و ترك هوی و بلکه ترك ما سوی است ودلیل این امر هم همان هفت مرتبه زیارت حج باپای پیاده کافی است .

پس بجرأت می‌توان گفت که این بزرگمرد مادام العمر جز درراه حق و حقیقت وعلم ودانش و تألیف و تصنیف و تربیت شاگرد قدمی بر نداشته است .

پیش از ملاصدرا اکثر فلاسفهٔ اسلام مانند ابن‌سینا(متوفی۴۲۸) و خواجهٔ طوسی (متوفی۶۷۲) مشرب مشائی داشتند و عده‌ای نیز مانند شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول در ۵۸۷) پیرومکتب اشراق بودند، وغالباً بر آن بودند که بین این‌دو روش تفکر کمال مباینت و ناسازگاری موجود است . اما نبوغ وعظمت و هنر ملاصدرا در این بود که بین مشاء و اشراق جمع کرد و آنرا با عرفان و کلام و شریعت بیامیخت و حکمت متعالیهٔ جامعی بنیان نهاد .

کم کم کتابهای وی در مدارس قدیم بعنوان بهترین متن حکمت از طرف اساتید فن پذیرفته وتدریس شد . وحتی بعضی از متأخرین بیش از ابن‌سینا بملاصدرا اقبال وتوجه کردند وبر کتب ورسالات او حواشی وشروح نوشتند. اسفار او از امهات کتب فلسفهٔ قدیم بشمار میرود ومهمترین متنی است که طلاب حکمت درمدارس قدیم نزد استاد فرامیگیرند و معروفست که دورهٔ درس اسفار مرحوم حاج ملاهادی سبزواری مدت شش سال بطول می‌انجامیده است .

ملاصدرا از کسانی است که تنها بنقل گفتهٔ پیشنیان اکتفا نکرده بلکه خود صاحب نظرو دارای اجتهاد و ابتکار بوده است ومیتوان او را صاحب مکتب مخصوصی دانست که بنحو تازه وشگرفی آراء ارسطو و افلاطون و ابن‌سینا وشیخ اشراق و محی‌الدین عربی را باهم تلفیق کرده واز آنها ترکیب تازه‌ای بوجود آورده وخود نیز درهرجا نظرهای صائب اظهار داشته است .

اصالت وجود ـ از جمله مسائلی که برای نخستین مرتبه در تاریخ حکمت ، ملاصدرا مطرح کرد و آنرا بنحو کامل منقح ومهذب ومدلل نمود مسألهٔ اصالت وجود است . این مبحث در کتب قدما بلکه در کتب فلاسفهٔ یونان هم عنوانی نداشته و در کتب ابن‌سینا و خواجهٔ طوسی هم عنوانی ندارد ولی چون شیخ اشراق اصالت ماهیت واعتباری بودن وجود را موردبحث قرارداد ومعتقد شد که ماهیت اصیل است ووجود امراعتباری است ، پس از او غالب حکماء ومتکلمین بهمین قول رفتند وحتی میر داماد استاد ملاصدرا نیز بهمین عقیده بود .

اما ملاصدرا اول کسی است که اصالت وجود را ببراهین قطعیه مدلل ساخت

ودر کتابهای اسفار ومشاعروعرشیه ومبدأ ومعاد و عشرة آنرا باثبات رسانید و لهذا پس از ملاصدرا حکمائی که بظهوررسیدند مانند **میرمصطفی اردکانی** و **آقامحمد بیدابادی** و **آخوندملاعلی نوری** و بالاخره **حاجی‌ملاهادی سبزواری** ، همه باصالت وجود گرائیدند وحاج ملاهادی صریحاً فرمود .

ان الوجود عندنا اصیل　　　　دلیل من خالفنا علیل

حرکت جوهری ـ دیگر از آراء بدیع ملاصدرا وجود حرکت جوهری[1] واثبات آنست .توضیح آنکه غالب حکماء مانند ابن‌سینا برآنند که حرکت فقط در چهار مقولهٔ کم و کیف واین ووضع واقع میشود وجواهررا حرکتی نیست وحتی ابن‌سینا بنفی‌حرکت جوهری و ابطال آن استدلال کرده است . اما ملاصدرا دلیل ابن‌سینا رارد کرد وباثبات رسانید که حرکت درمقولهٔ جوهر نیز تحقق‌دارد وخلاصهٔ دلیل ملاصدرا اینستکه گوید :

طبیعت مبدأ حرکت است ، حال اگرطبیعت امرثابتی باشد و متجدد و متغیر نباشد ، چون طبیعت علت‌حرکتست ، تخلف معلول ازعلت لازم میآید و آن باطل است . مثلاً سنگی‌ازبالا بپائین میآید و البته علت حرکت آن سنگ همان طبیعت سنگ‌است ، حال‌اگرطبیعت برای‌این جزء حرکت علت‌باشد، باید سنگ درهمانجا بماند ، زیرا طبیعت علت برای جزء حرکت است نه برای تمام‌آن ، وچون معلول‌از علت هیچگاه تخلف نمیکند وهر وقت علت موجود باشد معلول هم موجود است ، پس‌اگرطبیعت علت برای قدم اول‌باشد، باید قدم هزارم هم درهمان قدم اول باشد. بنابراین اگرطبیعت امرثابتی باشد و متجدد نباشد تخلف معلول از علت لازم میآید واین محال است . اما اگرطبیعت را امرمتجددی فرض کنیم در اینصورت امرمتجدد علت متجدد شده است واین‌اشکالی‌ندارد .

بهمین دلیل‌همچنانکه حرکت دراعراض وجود دارد درجواهرهم هست . باز دلیل دیگری که براثبات این مدعاآورده اینستکه :

در حکمت الهی‌ثابت شده که اعراض دروجودتابع جوهرند وبنابراین‌ممکن

---

۱ ــ برای‌تعریف حرکت و بیان اقسام‌آن رجوع‌شود بکتاب دیگر مؤلف بنام«حکمت طبیعی» ص ٦٢ ببعد .

نیست که متبوع امر ثابتی باشد و تابع امری متجدد و متغیر، پس ناچار باید طبیعت هم متغیر باشد .

البته نظریهٔ حرکت جوهری قبل از ملاصدرا هم وجود داشته است و بعضی از حکمای یونان و تمام عرفا بر آن اتفاق داشته‌اند .

شیخ محمود شبستری گوید :

جهان کل است و در هر طرفة‌العین	عدم گردد ولا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی	بهر لحظه زمین و آسمانی

و نیز فرماید:

همیشه خلق در خلق جدیداست	اگرچه مدت عمرش مدیداست

ودرقرآن کریم آمده است **وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر مرالسحاب** مراد اینستکه اجسام عالم آناًفآناً درتغیر و تبدل است .

ومولوی فرماید :

هر زمان نو میشود دنیا و ما	بیخبر از نو شدن اندر بقا
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

پس بسیاری از بزرگان باین حقیقت توجه داشته‌اند ولی ملاصدرا برای حرکت جوهری عنوان خاصی قائل شد و آنرا بادلایل و براهین قطعیه باثبات رسانید .

اثبات معاد جسمانی ــ حکمای سلف معادجسمانی را ببرهان عقلی ثابت نکرده بودند و حتی شیخ الرئیس ابن‌سینا در اواخر کتاب شفا در بیان معاد جسمانی گوید : قول پیغمبر اکرم ص دراین باره مارا کافی است و جزئیات آن هم در آیات مبارکات واخبار ذکر شده است . ولی ملا صدرا پس ازاینکه در اسفار تجرد نفس حیوانی را ثابت کرد (پیشینیان نفس حیوانی رامادی میدانستند) بدلیل عقلی معاد جسمانی را باثبات رساند ولی سابقین چون تجرد نفس حیوانی را قائل نبودند، دراثبات معاد جسمانی دچار اشکال میشدند .

آثار و تألیفات ملاصدرا

از مهمترین تألیفات او نخست کتاب **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیه** معروف به **اسفار** است که کتابی کلان و دقیق میباشد و بنحوی بدیع و در عین حال ساده مباحث فلسفی را در آن موردبحث قرارداده و کوشیده‌است که حتی‌المقدور

آراء مشائین واشراقیین را در آن باهم جمع کند .

وجه‌تسمیهٔ اسفار آنستکه‌عرفا برای سالك راه حق بچهارسفر قائلند . ۱- سفر از خلق بحق ۲- سفراز حق بحق درحق ۳- سفراز حق بخلق بحق ٤- سفر از حق بحق درخلق. وچون ملاصدرا هم بنهج اهل‌عرفان کتاب خودرا باسفار ار بعه منقسم نموده اسفارش نامیده است [۱] وموضوع هرسفری بدین‌قرار است :

سفر اول درامورعامه .

سفر دوم در معرفت نفس .

سفر سوم درواجب تعالی وصفات واجب .

سفر چهارم درمعاد .

کتاب اسفاردرسال ۱۲۸۲ بقطع بزرگ در طهران بچاپ رسیده است.

دیگراز آثار مهم ملاصدرا **شرح اصول کافی** است. متن کافی تألیف محمدبن یعقوب کلینی (متوفی بسال ۳۲۹ه) است وملاصدرا آنرادر دوجلد شرح کرده .صاحب روضات درباره‌ٔ آن میگوید بنظر من این‌شرح بهترین شرحی‌است که بر آثاراهل بیت علیهم السلام برشتهٔ تحریردرآمده است . (چاپ شده‌است) .

دیگراز آثار او کتاب **المشاعر** است که در آن از وجود وجعل واثبات‌صانع وتوحید باریتعالی وصفات وافعال حق بحث میکند .

دراین کتاب معرفت وجودرا پایهٔ فلسفه خودقرار میدهد ومعرفت خدا ومعاد وعالم مثال واتحاد عاقل ومعقول واشتداد وجود وغیره را برآن مبتنی میسازد ودر همین کتابست که میگوید من سابقاً ماهیت را اصیل میدانستم ولی‌پس‌از تأمل ودقت باصالت وجود معتقدشدم . (این کتاب باحاشیهٔ ملاصدرا درطهران بسال ۱۳۱۵ چاپ شده است) .

میرزا احمدبن محمدابراهیم‌بن‌الحاج نعمةالله‌اردکانی‌شیرازی از آنچه ازاستاد خود مولینا مصطفی‌العلماء یا دیگران‌شینده‌یادر کتابها دیده و یا خودبهنگام‌مطالعه یاتعلم مشاعر استنباط کرده‌است، شرحی برمشاعر نوشته که بنام «نورالبصائر فی‌حل مشکلات‌المشاعر» که‌درحاشیهٔ مشاعر بچاپ رسیده است .

۱ ـ بعضی اشخاص‌منجمله‌ادوارد برون که تصور کرده‌اند‌اسفارجمع سِفر بمعنی کتاب است اشتباه کرده‌اند .

همچنین شیخ احمد احسائی نیز شرحی بر مشاعر دارد .

مؤلف این کتاب نیز در این تألیف خاصه در مبحث وجود و ماهیت بمشاعر توجه داشته و از آن استفادهٔ شایان کرده است .

دیگر کتاب **الحکمة العرشیه** که با مشاعر یکجا بچاپ رسیده است . شیخ احمد احسائی شرحی بر عرشیه نوشت و ایرادهائی بر ملاصدرا گرفت، و سپس ملامحمد اسمعیل سپاهانی و ملازین العابدین نوری در شرحی که بر مشاعر نوشتند ایرادهای شیخ احسائی را رد کردند .

کتب و رسائل ذیل نیز همه از آثار مهم ملاصدرا است :

الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه - و چنانکه در مقدمهٔ آن میگوید بسیاری از حقایق را که در آثار خود بطور متفرق نگاشته و بعضی راهم از تقیه و بیم مخالفان اظهار نکرده است در این کتاب آورده است .

شرح الهدایة - متن کتاب هدایه تألیف اثیرالدین ابهری از علمای قرن هفتم است، و چندتن از علما آنرا شرح کرده‌اند ، یکی قاضی کمال‌الدین میرحسین میبدی که شرح او معروف بشرح هدایهٔ میبدی مکرر بچاپ رسیده و از متون درسی است . و دیگر ملاصدرا که بنابتقاضای جمعی از طلاب که پیش وی هدایه می‌آموختند آنرا بنگاشت . (این شرح نیز بچاپ رسیده است) .

حاشیة علی الهیات الشفاء - این حاشیه در طهران بسال ۱۳۰۳ بچاپ رسیده است.

حاشیة علی شرح حکمة الاشراق - شیخ شهید اشراقی شهاب الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش بن امیرك سهروردی که بسال ۵۴۹ در سهرورد بدنیا آمده و در سال ۵۸۷ در حلب بقتل رسیده است ، کتاب **حکمة الاشراق** را در منطق و فلسفه مطابق مذاق اشراقی خود نگاشت . این کتاب در اندك زمانی مورد توجه قرار گرفت و بر آن رد و ایرادها کردند و شرحها نوشتند .

منجمله قطب الدین محمود شیرازی (از بزرگان قرن ۷ و ۸) شرحی بر آن نوشته و ملاصدرا برشرح قطب شیرازی حاشیه‌ای افزوده است که باخود شرح در طهران بسال ۱۳۱۶ بچاپ رسیده است .

الواردات القلبیه فی معرفة الربوبیة - در این کتاب مباحثی را از الهیات عنوان میکند و آنها را اسراری میداند که بر او کشف شده است .

رسالة فی حدوث العالم ـ این رساله در مجموع رسائل او در سال ۱۳۰۲ در ایران بحلیهٔ طبع آراسته شده‌است ودرآن ازحدوث زمانی جهان مطابق مذاق خویش گفتگو میکند .

المسائل القدسیة والقواعد الملکوتیة .

رسالة فی تحقیق اتصاف المهیة بالوجود ـ که درآن ازاصالت وجود واتصاف ماهیت بدان تحقیق شده است . (بچاپ رسیده)

اجوبة عن مسائلَ سألَ عنها المحققُ الطوسی بعضَ معاصریه ولم یأت المعاصرُ بجوابها ـ خواجهٔ طوسی(متوفی ۶۷۲) ازشمس الدین خسروشاهی متکلم وفیلسوف و شاگرد امام فخررازی،در موضوع ربط حرکت و زمان ، و کیفیت صدور کثیر از واحد، ومسائل دیگر،سؤالاتـی کرده ونامبرده بدانها پاسخی نداده بود . ملاصدرا همهٔ آن سؤالات را پاسخ داد و این پاسخها درحاشیهٔ مبدأ ومعاد او ، و نیز درحاشیهٔ شرح هدایه‌اش بچاپ رسیده‌است .

رسالة اکسیر العارفین فی معرفة طریق الحق والیقین که بچاپ رسیده است .

رسالة کسر اصنام الجاهلیه ـ (چاپ شده) .

رسالة اتحاد العاقل والمعقول ـ (چاپ شده) .

حواشی بر قبساتـ کتاب قبسات از تألیفات **میرمحمدباقرداماد** استاد ملاصدرا است ، و آنرا ملاصدرا هنگام تلمذ خود نزد میربخط خود استنساخ کرد و برآن حواشی افزود . واین نسخه در کتابخانهٔ مرحوم **آخوند میرزامحمدباقرخوانساری** صاحب روضات موجود بوده‌است .

طرح الکونین فی حشر العالمین ـ در این رساله راجـع بمعاد بحث و ثابت میکند که همهٔ موجودات را قیامتی است . (مکرر بچاپ رسیده است) .

مبدأ و معاد ـ دراین کتاب از مبدأ ومعاد شیخ تبعیت کرده است وچنانکه از دیباچهٔ آن مستفاد میشود آنرا پس از اسفار نوشته است .

المظاهر الالهیه فی العلوم الکمالیه ـ این کتاب شامل یك دیباچه و دوفن و یك خاتمه است و در آن از مبدأ ومعاد بروش استدلالی فلسفی و با استناد بآیات واخبار بحث شده است .

گذشته ازرسائل و کتب مذکور درفوق ملاصدرا بسیاری از سورقرآن مجید

و بعضی از آیاترا مطابق مشرب و مذاق فلسفی و عرفانی خود تفسیر کرده است بدین قرار :

تفسیر سورة الحمد و تفسیر سورة البقره (تفسیر سورهٔ بقره تمام نیست).

تفسیر آیة الکرسی .

تفسیر سورة یاسین .

تفسیر سورة الحدید .

تفسیر سورة الطارق .

تفسیر سورة الواقعه .

تفسیر سورة النور .

تفسیر سورة الضحی .

تفسیر سورة سبح اسم ربك الاعلی .

تفسیر سورة الجمعه .

که همه مع‌الاسف باچاپی نا مطلوب و کاغذی نامرغوب بطبع رسیده‌است .

اسرار الایات و انوار البینات که‌تأویلات فلسفی وعرفانی است بر آیات قرآن ودرسال ۱۳۱۹ بچاپ رسیده است .

شاگردان ملاصدرا

ملاصدرا شاگردان مبرز چندی پرورش داد که مشهورترین آنها عبارتند از ملاعبدالرزاق لاهیجی ملقب بفیاض، و ملامحسن کاشانی ملقب بفیض که‌هردو علاوه بر شاگردی بدامادی استاد نیز مفتخر شدند واز طرف استاد لقب فیاض و فیض یافتند . واینك بشرح حال هریك مختصر اشارتی میشود .

الف ـ ملاعبدالرزاق لاهیجی

ملاعبدالرزاق بن‌علی بن‌الحسین لاهیجی گیلانی ادیبی فاضل و حکیمی محقق وشاعری باذوق بود. وی پس از اتمام تحصیلات مقدماتی‌از لاهیجان حرکت کردو بمحضر درس ملاصدرا شتافت، ودر حکمت و کلام ومنطق از آن استاد بی‌نظیر بهره یافت . آنگاه دست بکار تألیف و تصنیف زد و آثار نفیس جاویدان از خود بیادگار گذاشت که مهمترین آنها عبارتست از :

۱ ـ **شوارق** که در حکمت است واز کتب معروف این فن میباشد .

۲ ـ **گوهرمراد** که درحکمت و کلام و بزبان فارسی است و آنرا بسال ۱۰۵۸ بنام شاه‌عباس ثانی تألیف کرده .

۳ـ**مشارق الالهام فی شرح تجرید الکلام** که آن نیز نزد اهل علم بسیار معروفست.

٤ ـ منتخب گوهرمراد بنام **سرمایۀ ایمان** .

٥ ـ **رسالة فی حدوث العالم** .

٦ ـ **حاشیة علی حاشیة الخفری علی الهیات شرح تجرید** .

۷ ـ **حاشیة علی شرح اشارات الخواجه نصیر الدین** .

۸ ـ **کتاب الکلمات الطیبات** که در آن بین داماد و شاگردش ملاصدرا در اصالت مهیت و وجود وغیره محاکمه کرده است .

ازملاعبدالرزاق اخیراً دیوان شعری بدست آمده که شامل ۷۲۲ صفحه و حاوی متجاوز ازده هزار شعر است بسبک غزلیات حافظ، و در پایان ساقی نامۀ مسبوط و مفصلی دارد. این دیوان از ذوق سرشار حکیم حکایت میکند .

وفات ملاعبدالرزاق بسال ۱۰۷۲ اتفاق افتاد .

فرزند وی میرزاحسن نیز اهل علم بوده است و کتاب **جمال الصالحین فی اعمال السنة والاداب المستحسنة** ، ونیز کتاب **شمع الیقین فی الامامة** از تألیفات اوست .

ب ـ ملامحسن فیض

مولی محمد محسن بن شاه مرتضی بن شاه محمود کاشانی ملقب بفیض ، درفضل وفهم واحاطۀ باصول وفروع ومعقول ومنقول و کثرت تألیف وتصنیف شهرۀ آفاق است وی بسال ۱۰۰۷ در کاشان از خاندانی که بعلم و ادب مشهور بودند بدنیا آمد . پدرش شاه مرتضی ازمردان دانشمند ودارای خزانۀ کتب بوده است .

فیض درهمان خاندان علم وتقوی پرورش یافت وپس از اینکه علوم مقدماتی را فرا گرفت ، برای تکمیل معلومات عازم اصفهان شد و پس از چندی برای درك محضر ملاصدرا بشیراز رهسپار گردید وسالها در این شهر بماند و بشرف مصاهرت صدر المتألهین نائل آمد .

فیض آثار بیشمار درمباحث مختلفه از تفسیر وفقه و کلام وغیره دارد که بقول سید نعمة‌الله جزائری تعداد آن بدویست میرسد، ودرغالب آن آثار علوم عقلی ونقلی را

مزج کرده است. در اواخر عمر فهرست جامعی از مؤلفات و مصنفات خود با بیان مقاصد هریك تهیه کرد.

مهمترین آثار او بقرار ذیل است:

۱- **کتاب الوافی** - که ۱۴ جلد و جامع اخبار کتب اربعه (کافی و من لایحضره الفقیه و تهذیب و استبصار) است و بانهایت دقت و امعان نظر تدوین یافته و مشکلات احادیث در آن تشریح شده، و بسال ۱۰۶۷ باتمام رسیده است.

۲ - **تفسیر صافی** - که تفسیر خبری و عرفانی و فلسفی است و در ۱۰۷۵ پایان یافته و چندین بار در هندوستان و ایران بچاپ رسیده است. فیض کتاب صافی را خلاصه و منتخب کرده و آنرا **تفسیر اصفی** نامیده، سپس اصفی را هم خلاصه کرده و **مصفی** نام داده است.

۳ - **کتاب معتصم الشیعه فی احکام الشریعه** که مشتمل بر امهات مسائل فقهی است با ذکر دلائل و مآخذ و ذکر اختلافات فقها، با بسط و تفصیل هرچه تمامتر، و در واقع نظیر کتاب **مختلف الشیعه** علامهٔ حلی است.

۴ - **کتاب النخبه** که مشتمل بر خلاصهٔ ابواب فقه است.

۵ - **کتاب علم الیقین فی اصول الدین** که در آن با بیانات فلسفی و براهین عقلی و مطالب ذوقی و کشفی و شواهد قرآنی و تأییدات نبوی مسائل را مورد بحث قرار داده است. در بارهٔ آن گفته‌اند: هو کتاب مضنون به علی غیر اهله. لیس بمبتذل قریب، ولا لاکثر الناس فیه نصیب، اذ هو مخ العلم، ولب الحکمة، ولباب المعرفة، و عین الحق، و زبدة نتایج الافکار. لیس له شبیه فی جامعیته و تمامیته، مع کمال الاختصار و غایة الوضوح. ذلك فضل الله علینا و علی الناس، ولکن اکثر الناس لایشکرون. (روضات)

۶ - **المحجة البیضاء فی احیاء کتاب الاحیاء** که آنرا در ۱۰۴۶ بپایان رساند و در حقیقت تنقیح و تهذیبی است از احیاء العلوم غزالی بااین ترتیب که داستانهای صوفیانه و اخبار نادرست آنرا حذف کرد و بجای آنها با خبار اهل بیت استشهاد نمود.

ملامحسن از ذوق هم بی بهره نبود و گاهگاهی اشعاری میسرود.

وفاتش پس از عمری طولانی بسال ۱۰۹۱ در روزگار پادشاهی شاه سلیمان در کاشان اتفاق افتاد، و قبرش هم اکنون مزار خواص و عوام است.

فهرست مندرجات

موضوع	صفحه

غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵	۱۵	اصالت وجودیاماهیت	بحث دوم ــ اصالت وجود یاماهیت
۹	۲۵	دو	در
۱۰	۲۲	یعنی‌ازجملهٔ	ازجملهٔ
۲۰	۱۷	وحدت	واحد
۳۷	۱۳	هرگاه‌حقیقی	هرگاه‌مرکب حقیقی
۳۸	٤	دریه	درزید
٤٤	۱۹	بروجود	برخود
٤٦	۱	از	در
٦۷	۱۳	اینکه‌علم‌الهی واجب تفصیلی‌است در مقام ذات	اینکه مراد ازعلم واجب علم تفصیلی است درمقام‌ذات .
۸٦	۱	تکملهٔ‌ثانی	تکملهٔ ثالث

انتشارات دانشگاه تهران

۱- وراثت (۱)	تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
۲- A Strain Theory of Matter	» » محمود حسابی
۳- آراء فلاسفه در بارهٔ عادت	ترجمهٔ » برزو سپهری
٤- کالبدشناسی هنری	تألیف » نعمت‌الله کیهانی
٥- تاریخ بیهقی جلد دوم	بتصحیح سعید نفیسی
٦- بیماریهای دندان	تألیف دکتر محمود سیاسی
۷- بهداشت و بازرسی خوراکیها	» » سرهنگ شمس
۸- حماسه سرائی در ایران	» » ذبیح‌الله صفا
۹- مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی	» » محمد معین
۱۰- نقشه برداری جلد دوم	» مهندس حسن شمسی
۱۱- گیاه شناسی	» حسین گل گلاب
۱۲- اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی	بتصحیح مدرس رضوی
۱۳- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد اول	تألیف دکتر حسن ستودهٔ تهرانی
۱٤- روش تجزیه	» » علی‌اکبر پریمن
۱٥- تاریخ افضل - بدایع الازمان فی وقایع کرمان	فراهم آوردهٔ دکتر مهدی بیانی
۱٦- حقوق اساسی	تألیف دکتر قاسم زاده
۱۷- فقه و تجارت	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۱۸- راهنمای دانشگاه	—
۱۹- مقررات دانشگاه	—
۲۰- درختان جنگلی ایران	» مهندس حبیب‌الله ثابتی
۲۱- راهنمای دانشگاه بانگلیسی	—
۲۲- راهنمای دانشگاه بفرانسه	—
۲۳- Les Espaces Normaux	تألیف دکتر هشترودی
۲٤- موسیقی دورهٔ ساسانی	» مهدی برکشلی
۲٥- حماسه ملی ایران	ترجمهٔ بزرگ علوی
۲٦- زیست شناسی (۳) بحث در نظریهٔ لامارک	تألیف دکتر عزت‌الله خبیری
۲۷- هندسه تحلیلی	» » علینقی وحدتی

۲۸- اصول گداز و استخراج فلزات جلد اول	تألیف دکتر یگانه حایری
۲۹- اصول گداز و استخراج فلزات » دوم	» » »
۳۰- اصول گداز و استخراج فلزات » سوم	» » »
۳۱- ریاضیات در شیمی	» » هورفر
۳۲- جنگل شناسی جلد اول	» مهندس کریم ساعی
۳۳- اصول آموزش و پرورش	» دکتر محمد باقر هوشیار
۳۴- فیزیولوژی گیاهی جلداول	» » اسمعیل زاهدی
۳۵- جبر و آنالیز	» » محمدعلی مجتهدی
۳۶- گزارش سفر هند	» » غلامحسین صدیقی
۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی	» » پرویز ناتل خانلری
۳۸- تاریخ صنایع ایران - ظروف سفالین	» » مهدی بهرامی
۳۹- واژه نامه طبری	» » صادق کیا
۴۰- تاریخ صنایع اروپا درقرون وسطی	» عیسی بهنام
۴۱- تاریخ اسلام	» دکتر فیاض
۴۲- جانورشناسی عمومی	» » فاطمی
۴۳- Les Connexions Normales	» » هشترودی
۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) - استخوان‌شناسی	» دکتر امیراعلم - دکتر حکیم - دکتر کیهانی - دکتر نجم‌آبادی - دکتر نیك نفس - دکتر نائینی
۴۵- روانشناسی کودك	» دکتر مهدی جلالی
۴۶- اصول شیمی پزشکی	» » آ. وارتانی
۴۷- ترجمه و شرح تبصرهٔ علامه جلداول	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۴۸- اکوستیك « صوت » (۱) ارتعاشات - سرعت	» دکتر ضیاء الدین اسمعیل بیگی
۴۹- انگل شناسی	» » ناصر انصاری
۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط	» » افضلی‌پور
۵۱- هندسه ترسیمی و هندسه رقومی	» احمد بیرشك
۵۲- درس اللغة و الادب (۱)	» دکتر محمدی
۵۳- جانورشناسی سیستماتیك	» » آزرم
۵۴- پزشکی عملی	» » نجم‌آبادی
۵۵- روش تهیه مواد آلی	» » صفوی گلپایگانی
۵۶- مامائی	» » آهی
۵۷- فیزیولوژی گیاهی جلددوم	» » زاهدی

٥٨- فلسفه آموزش و پرورش	تألیف دکتر فتح‌الله امیرهوشمند
٥٩- شیمی تجزیه	» » علی اکبر پریمن
٦٠- شیمی عمومی	» مهندس سعیدی
٦١- امیل	ترجمهٔ غلامحسین زیرک‌زاده
٦٢- اصول علم اقتصاد	تألیف دکتر محمود کیهان
٦٣- مقاومت مصالح	» مهندس گوهریان
٦٤- کشت گیاه حشره کش پیرتر	» مهندس میرداماد
٦٥- آسیب شناسی	» دکتر آرمین
٦٦- مکانیک فیزیک	» » کمال جناب
٦٧- کالبدشناسی توصیفی (۴) - مفصل شناسی	تألیف دکتر امیراعلم- دکتر حکیم- دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی- دکتر نیك نفس
٦٨- درمانشناسی جلد اول	تألیف دکتر عطائی
٦٩- درمانشناسی »دو	» » »
٧٠- گیاه شناسی - تشریح عمومی نباتات	» مهندس حبیب‌الله ثابتی
٧١- شیمی آنالیتیك	» دکتر گاگیك
٧٢- اقتصاد جلد اول	» » علی اصغر پورهمایون
٧٣- دیوان سیدحسن غزنوی	بتصحیح مدرس رضوی
٧٤- راهنمای دانشگاه	—
٧٥- اقتصاد اجتماعی	تألیف دکتر شیدفر
٧٦- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد دوم	» » حسن ستوده تهرانی
٧٧- زیبا شناسی	» علینقی وزیری
٧٨- تئوری سینتیك گازها	» دکتر روشن
٧٩- کارآموزی داروسازی	» » جنیدی
٨٠- قوانین دامپزشکی	» » میمندی‌نژاد
٨١- جنگل‌شناسی جلد دوم	» مهندس ساعی
٨٢- استقلال آمریکا	» دکتر مجیر شیبانی
٨٣- کنجکاویهای علمی و ادبی	—
٨٤- ادوار فقه	» محمود شهابی
٨٥- دینامیك گازها	» دکتر غفاری
٨٦- آئین دادرسی در اسلام	» محمد سنگلجی
٨٧- ادبیات فرانسه	» دکتر سپهبدی
٨٨- از سربن تا یونسکو - دو ماه در پاریس	» » علی اکبر سیاسی
٨٩- حقوق تطبیقی	» » حسن افشار

۹۰- میکروب‌شناسی جلد اول	تألیف دکتر سهراب - دکتر میردامادی
۹۱- میزراه جلد اول	» » حسین گلاژی
۹۲- » » دوم	» » » »
۹۳- کالبد شکافی (تشریح عملی دست‌وپا)	» » نعمت‌الله کیهانی
۹۴- ترجمه وشرح تبصره علامه جلد دوم	» زین‌العابدین ذوالمجدین
۹۵- کالبد شناسی توصیفی (۳) - عضله شناسی	» دکتر امیراعلم - دکتر حکیم
	دکتر کیهانی - دکتر نجم‌آبادی - دکتر نیك‌نفس
۹۶- » » (۴) - رگ شناسی	» » » »
۹۷- بیماریهای گوش و حلق و بینی جلد اول	تألیف دکتر جمشید اعلم
۹۸- هندسهٔ تحلیلی	» » کامکار پارسی
۹۹- جبر و آنالیز	» » » »
۱۰۰- تفوق و برتری اسپانیا (۱۵۵۹-۱٦٦۰)	» » بیانی
۱۰۱- کالبدشناسی توصیفی - استخوان‌شناسی اسب	» » میر بابائی
۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی	» » محسن عزیزی
۱۰۳- آزمایش و تصفیه آبها	» » محمد جواد جنیدی
۱۰٤- هشت مقاله تاریخی وادبی	» نصرالله فلسفی
۱۰۵- فیه مافیه	» بدیع‌الزمان فروزانفر
۱۰٦- جغرافیای اقتصادی جلد اول	» دکتر محسن عزیزی
۱۰۷- الکتریسیته وموارد استعمال آن	» مهندس عبدالله ریاضی
۱۰۸- مبادلات انرژی در گیاه	» دکتر اسمعیل زاهدی
۱۰۹- تلخیص‌البیان‌عن‌مجازات‌القران	» سید محمد باقر سبزواری
۱۱۰- دو رساله - وضع الفاظ و قاعده لاضرر	» محمود شهابی
۱۱۱- شیمی آلی جلداول تئوری واصول کلی	» دکتر عابدی
۱۱۲- شیمی آلی «ارگانیك» جلداول	» » شیخ
۱۱۳- حکمت‌الهی عام و خاص	» مهدی‌قمشهٔ
۱۱٤- امراض حلق و بینی و حنجره	» دکتر علیم مروستی
۱۱۵- آنالیز ریاضی	» » منوچهر وصال
۱۱٦- هندسه تحلیلی	» » احمد عقیلی
۱۱۷- شکسته بندی جلد دوم	» » امیر کیا
۱۱۸- باغبانی (۱) باغبانی عمومی	» مهندس شیبانی
۱۱۹- اساس التوحید	» مهدی آشتیانی
۱۲۰- فیزیك پزشکی	» دکتر فرهاد
۱۲۱- آکوستیك « صوت » (۲) مشخصات صوت - اوله - تار	» » اسمعیل بیگی
۱۲۲- جراحی فوری اطفال	» » مرعشی

۱۲۳-	فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (۱)	تألیف علینقی منزوی تهرانی
۱۲۴-	چشم پزشکی جلد اول	» دکتر ضرابی
۱۲۵-	شیمی فیزیك	» » بازرگان
۱۲۶-	بیماریهای گیاه	» » خبیری
۱۲۷-	بحث در مسائل پرورش اخلاقی	» » سپهری
۱۲۸-	اصول عقاید و کرائم اخلاق	» زین العابدین ذوالمجدین
۱۲۹-	تاریخ کشاورزی	» دکتر نقی بهرامی
۱۳۰-	کالبدشناسی انسانی (۱) سر و گردن	» » حکیم و دکتر گنج بخش
۱۳۱-	امراض واگیر دام	» » رستگار
۱۳۲-	درس اللغة والادب (۲)	» » محمدی
۱۳۳-	واژه نامه گرگانی	» » صادق کیا
۱۳۴-	یاخته‌شناسی	» » عزیز رفیعی
۱۳۵-	حقوق اساسی چاپ پنجم (اصلاح شده)	» » قاسم زاده
۱۳۶-	عضله و زیبائی پلاستیك	» » کیهانی
۱۳۷-	طیف جذبی و اشعه ایکس	» » فاضل زندی
۱۳۸-	مصنفات افضل الدین کاشانی	» » مینوی و یحیی مهدوی
۱۳۹-	روانشناسی (از لحاظ تربیت)	» » علی اکبر سیاسی
۱۴۰-	ترمودینامیك (۱)	» مهندس بازرگان
۱۴۱-	بهداشت روستائی	» دکتر زوین
۱۴۲-	زمین شناسی	» » یدالله سحابی
۱۴۳-	مکانیك عمومی	» » مجتبی ریاضی
۱۴۴-	فیزیولوژی جلد اول	» » کاتوزیان
۱۴۵-	کالبدشناسی و فیزیولوژی	» » نصرالله نیك نفس
۱۴۶-	تاریخ تمدن ساسانی جلد اول	» سعید نفیسی
۱۴۷-	کالبدشناسی توصیفی (۵) قسمت اول سلسله اعصاب محیطی	» دکتر امیراعلم ـ دکتر حکیم دکتر کیهانی ـ دکتر نجم آبادی ـ دکتر نیك نفس
۱۴۸-	کالبدشناسی توصیفی (۵) قسمت دوم اعصاب مرکزی	» » » »
۱۴۹-	کالبدشناسی توصیفی (۶) اعضای حواس پنجگانه	» » » »
۱۵۰-	هندسه عالی (گروه و هندسه)	تألیف دکتر اسدالله آل بویه
۱۵۱-	اندام شناسی گیاهان	» پارسا
۱۵۲-	چشم پزشکی (۲)	» « ضرابی
۱۵۳-	بهداشت شهری	» « اعتمادیان
۱۵۴-	انشاء انگلیسی	» بازارگادی
۱۵۵-	شیمی آلی (ارگانیك) (۲)	» دکتر شیخ
۱۵۶-	آسیب شناسی (گنگلیون استلر)	» « آرمین
۱۵۷-	تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی	» « ذبیح الله صفا

۱۵۸	تفسیر خواجه عبدالله انصاری	بتصحیح علی‌اصغر حکمت
۱۵۹	حشره شناسی	تألیف جلال افشار
۱۶۰	نشانه شناسی (علم‌العلامات) جلد اول	« دکتر محمدحسین میمندی نژاد
۱۶۱	نشانه شناسی بیماریهای اعصاب	« « صادق صبا
۱۶۲	آسیب‌شناسی عملی	« « حسین رحمتیان
۱۶۳	احتمالات و آمار	« « مهدوی اردبیلی
۱۶۴	الکتریسته صنعتی	« « محمد مظفری زنگنه
۱۶۵	آئین دادرسی کیفری	« « محمدعلی هدایتی
۱۶۶	اقتصاد سال اول (چاپ دوم اصلاح شده)	« « علی‌اصغر پورهمایون
۱۶۷	فیزیک (تابش)	« « روشن
۱۶۸	فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد دوم)	« علینقی منزوی
۱۶۹	« « « « « (جلد سوم ـ قسمت اول)	« محمدتقی دانش‌پژوه
۱۷۰	رساله بود و نمود	« محمود شهابی
۱۷۱	زندگانی شاه‌عباس اول	« نصرالله فلسفی
۱۷۲	تاریخ بیهقی (جلد سوم)	بتصحیح سعید نفیسی
۱۷۳	فهرست نشریات ابوعلی‌سینا بزبان فرانسه	« « «
۱۷۴	تاریخ مصر (جلد اول)	تألیف احمد بهمنش
۱۷۵	آسیب‌شناسی آزردگی‌سیستم رتیکولو آندوتلیال	« دکتر آرمین
۱۷۶	نهضت ادبیات فرانسه در دوره رومانتیک	« زیرک‌زاده
۱۷۷	فیزیولژی (طب عمومی)	« دکتر مصباح
۱۷۸	خطوط لبه‌های جذبی (اشعه‌ایکس)	« « زندی
۱۷۹	تاریخ مصر (جلد دوم)	« احمد بهمنش
۱۸۰	سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین	« دکتر صدیق اعلم
۱۸۱	فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم ـ قسمت دوم)	« محمدتقی دانش‌پژوه
۱۸۲	اصول فن کتابداری	« دکتر محسن صبا
۱۸۳	رادیو الکتریسیته	« « رحیمی
۱۸۴	پیوره	« « محمود سیاسی
۱۸۵	چهار رساله	« محمد سنگلجی
۱۸۶	آسیب‌شناسی (جلد دوم)	« دکتر آرمین
۱۸۷	یادداشت‌های مرحوم قزوینی	فراهم‌آورده آقای ایرج افشار
۱۸۸	استخوان شناسی مقایسه‌ای (جلد دوم)	تألیف دکتر میربابائی
۱۸۹	جغرافیای عمومی (جلد اول)	« « مستوفی
۱۹۰	بیماریهای واگیر (جلد اول)	« « غلامعلی بینش‌ور

۱۹۱	بتن فولادی (جلد اول)	» مهندس خلیلی
۱۹۲	حساب جامع وفاضل	«دکتر مجتهدی
۱۹۳	ترجمهٔ مبدء ومعاد	ترجمه آقای محمود شهابی
۱۹۴	تاریخ ادبیات روسی	تألیف « سعید نفیسی
۱۹۵	تاریخ تمدن ایران ساسانی	« « « «
۱۹۶	درمان تراخم با الکتروکوآگولاسیون	« دکتر پرفسور شمس
۱۹۷	شیمی وفیزیك (جلداول)	« « توسلی
۱۹۸	فیزیولوژی عمومی	« « شیبانی
۱۹۹	دارو سازی جالینوسی	« « مقدم
۲۰۰	علم العلامات نشانه‌شناسی (جلد دوم)	« « میمندی نژاد
۲۰۱	استخوان شناسی (جلد اول)	« « نعمت‌اله کیهانی
۲۰۲	پیوره (جلد دوم)	« « محمود سیاسی
۲۰۳	علم‌النفس ابن‌سینا وتطبیق آن با روانشناسی جدید	« « علی‌اکبر سیاسی
۲۰۴	قواعدفقه	« آقای محمود شهابی
۲۰۵	تاریخ سیاسی ودیپلوماسی ایران	« دکتر علی‌اکبر بینا
۲۰۶	فهرست مصنفات ابن‌سینا	« « مهدوی
۲۰۷	مخارج الحروف	تصحیح وترجمهٔ دکتر پرویز ناتل‌خانلری
۲۰۸	عیون الحکمه	از ابن‌سینا ـ چاپ عکسی
۲۰۹	شیمی بیولوژی	تألیف دکترمافی
۲۱۰	میکرب‌شناسی (جلد دوم)	« آقایان دکتر سهراب‌ـ دکتر میردامادی
۲۱۱	حشرات زیان‌آور ایران	تألیف مهندس عباس‌دواچی
۲۱۲	هواشناسی	« دکتر محمد منجمی
۲۱۳	حقوق‌مدنی	« « سیدحسن امامی
۲۱۴	مآخذ قصص وتمثیلات مثنوی	« آقای فروزانفر
۲۱۵	مکانیك استدلالی	« پرفسور فاطمی
۲۱۶	ترمودینامیك (جلد دوم)	« مهندس بازرگان
۲۱۷	گروه بندی وانتقال خون	« دکتریحیی پویا
۲۱۸	فیزیك ، ترمودینامیك (جلداول)	« « روشن
۲۱۹	روان پزشکی (جلدسوم)	« « میرسپاسی
۲۲۰	علم‌العلامات نشانه‌شناسی (جلدسوم)	« « میمندی‌نژاد
۲۲۱	حالات‌عصبانی یا نورزها	ترجمه « چهرازی

۲۲۲ **کالبدشناسی توصیفی (۷)** تألیف دکتر امیراعلم ـ دکتر حکیم
(دستگاه گوارش) دکتر کیهانی ـ دکتر نجم‌آبادی ـ دکتر نیك‌نفس

۲۲۳ **علم‌الاجتماع** تألیف دکتر مهدوی